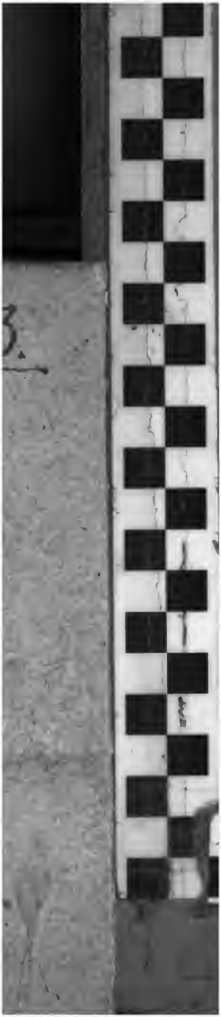
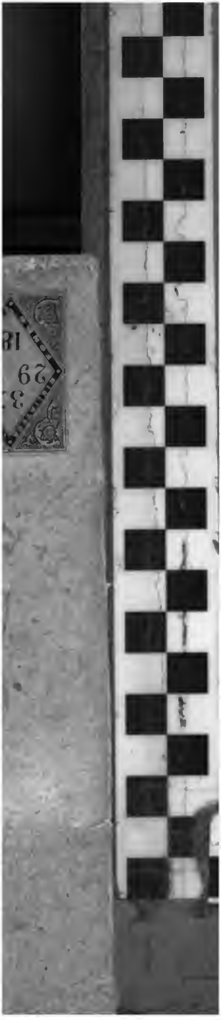






FRANCISCI XAVERII
ALEGRII
PRESBYTERI VERACRUCENSIS
INSTITUTIONUM THEOLOGICARUM
LIBRI XVIII.

In quibus omnia Catholicæ Ecclesiæ Dogmata, Præcepta, Mysteria, Sacramenta, Ritus adversus Paganos, Hæreticos, et Recentiores Philosophos asseruntur, et explicantur.

TOMUS TERTIUS.

COMPLECTENS TRES SEQUENTES LIBROS.

V. *De revelatis in Veteri Testamento, de Mundo, & Angelis.*

VI. *De Homine, & ejus dotibus naturalibus.*

VII. *De Homine, & ejus dotibus supernaturalibus.*



VENETIIS,
TYPIS ANTONII ZATTÆ, ET FILIORUM.
SUPERIORUM PERMISSU, AC PRIVILEGIO.
M. D. CC. LXXXIX.

INSTITUTIONUM THEOLOGICARUM

LIBER QUINTUS.

De Revelatis in veteri Testamento. De Mundo, & Angelis.

PRÆFATIO.

Divinæ revelationis exstantia, atque authoritate stabilita, nunc de rebus in sacris iis, quos diximus, libris revelatis instituenda tractatio est. Et primo quidem de ipsius Mundi creatione. Mundum autem voco cum Aristotele compagem ex cœlo, terraque coagmentatam, & naturis omnibus, quæ in iis continentur. De hoc argumento D. Thomas 2. cont. Gent. cap. 15., & 1. p. q. 44. art. 1. & seq. tum de Pot. q. 3. & alibi. Suar. tom. singulari de Op. Sex dier. Nat. Alex. dis. 1. in primam mund. ætat. Petavius Theolog. dogm. tom. 3. lib. 1. Tournelius tom. 2. part. 2. Gotti Th. Sch. tom. 2. tract. 8. per totum, & communiter Theologi in secund. Sent. a distinct. 13.

PROPOSITIO I.

Mundus a Deo factus est.

1. Probatur propositio primo Scripturarum authoritate, quibus falsum subesse non posse stabilitum est. (*lib. 2. prop. 1.*) Dicitur enim: (*Gen. 1.*) In principio creavit Deus cœlum, & terram. Et item. (*Exod. 20.*) Sex diebus fecit Deus cœlum, & terram, mare, & omnia, quæ in eis sunt. Item: (*2. Mach. 7.*) Peto, nate, ut aspicias cœlum, & terram, & omnia quæ in eis sunt, & intelligas, quia ex nihilo fecit illa Deus, & hominum genus. Affinia his plura quum in veteri, tum in novo Testamento, de cujus authoritate alibi (*lib. 10. prop. 3.*) dicetur.

2. Neque vero id ita fide tenemus, ut non etiam rationibus demonstrari possit. Et primo quidem sic: Unumquodque secundum quod tale est, ab alio differt: ergo id quod est pluribus commune non competit unicuique secundum quod tale est; Sed quod causam non habet ut sit, est primum, & immediatum, atque adeo convenit unicuique primo, & per se, & secundum quod ipsum est: ergo quod causam non habet ut sit, nequit esse pluribus commune; sed esse

est commune Deo, & mundo: ergo nequit de utroque prædicari ita, ut de neutro per causam dicatur. Oportet igitur vel mundum esse a Deo, vel Deum a mundo esse, vel utriusque aliam esse causam; sed secundum, aut tertium esse non potest, ut in primo (*prop. 1.*) est demonstratum: relinquitur ergo primum, nimirum mundum a Deo factum esse. Hæc videtur fuisse argumentatio Platonis, quam egregie explicuit D. Thomas in 2. cont. Gent. (*cap. 15. & 3. de Potest. 5.*)

3. Secunda ratio talis est: Quod alicui convenit a se, & non ab aliqua causa, diminute, ac deficienter ei convenire non potest, nam in naturis, sicut in numeris quælibet additio, vel diminutio variat speciem: ergo quod alicui convenit deficienter, ac diminute, non convenit ei a se, sed ab aliqua alia causa: ergo illud erit causa omnium in aliquo genere, cui maxime competit illius generis prædicatio, nam magis, aut minus tale nihil dicitur nisi per accessum, aut recessum a summe tali; sed Deus maxime, & perfectissime est: ergo ipse est causa omnium, quæ sunt. Hæc ratio est Aristotelis, (*2. Metap.*) ex qua illud quasi axioma deinceps usurpat: Primum in unoquoque genere causa est, & mensura cæterorum ejusdem generis.

4. Tertio: Deus est suum Esse subsistens, ut in 1. (*propos. 1.*) demonstratum est; sed Esse subsistens non potest esse nisi unum ut item est demonstratum: (*ibid.*) ergo quodcumque aliud a Deo est ens per participationem ab ipso, sicut quodcumque ignitum est, dicitur tale per participationem ejus quod per se est ignis. Hæc ratio est Avicennæ, qua utitur etiam D. Thomas, (*loc. cit. & 1. part. quæst. 44. art. 1.*) Quarto argumentatur idem D. Thomas: Effectus esse oportet causis proportionales: ergo secundum ordinem effectuum oportet esse ordinem causarum: ergo sicut particulari effectui correspondet causa particularis, ita effectui magis communi causa magis communis &c., sed rebus omnibus commune est esse: ergo oportet assignare aliquam causam catholicam, sive universalem, cujus sit proprium dare rebus esse, sed causa prima Deus est, ut supra est demonstratum: (*ibid.*) a Deo igitur sunt quæcumque sunt. Quinto: Quod potest esse, & non esse, causam ut sit, habet: ergo vel in infinitum eundum est, vel deveniendum ad aliquid quod esse necesse sit: in necessariis autem habentibus causam suæ necessitatis non potest in infinitum procedi, ut in 1. ostensum est: deveniendum est igitur ad aliquod necessarium quod suæ necessitatis causam non habeat; hoc autem non potest esse nisi unum, ut item ostensum est, (*ibid.*) & hoc unum est Deus: ergo a Deo sunt quæcumque sunt.

5. Huic tamen Catholicæ veritati plures sunt errores oppositi quum vete-

veterum, tum Recentiorum Philosophorum, & Hæreticorum, quorum objectionibus respondere cogimur. Et primo quidem fuit opinio priscorum Philosophorum, quam suscitavit Spinosa, materiam rerum a Deo factam non esse. Nam activum, & passivum sunt principia opposita, quorum unum ab alio esse non potest; sed materia est principium mere passivum, Deus mere activum: ergo Deus & materia sunt principia disparata, quorum neutrum est ab alio. 2. Omne factum est quid in actu; sed materia nullo modo est in actu: ergo facta non est. 3. Quidquid fit, ex subjecto componitur; sed materiæ non est subjectum aliquod: ergo materia fieri non potest. Major est Aristotelis (*in 1. Phys.*) & omnium fere antiquorum. Quarto arguit Spinosa: Substantia apud omnes Philosophos est Ens per se existens; sed quod per se existit non indiget alio ut existat, quod autem non indiget alio ut existat, ab alio non est: nulla ergo substantia ab alio est; sed materia est substantia: materia igitur ab alio non est: Deus igitur est materia, & quum omnia ex materia constent, totum hoc Universum Deus est, & Deus est omnia. En Pantheismum Spinosæ, quo quum omnia Deum esse dixerit, Deum penitus sustulit, unde & Recentiorum Atheorum Princeps habetur.

6. Hæc tamen omnia sophismata sunt, & mere nugæ. Ad primum distinguo majorem: Activum quod sine passivo operari non potest, & passivum sunt principia contraria &c. concedo: activum, quod sine passivo operari potest, nego. Unde loquendo de primo principio activo propositio est falsa, ab ipso enim necesse est passivum procedere, quum omne imperfectum a perfecto sit, & omne in potentia ab eo quod est in actu. Ad secundum distinguo minorem: Nullo modo est in actu, per se, concedo; sub forma, nego. Unde ratio illa solum probat, quod materia prima per se non creatur; sed ex hoc non sequitur quod non creatur sub forma. Sic enim habet esse in actu. Ad tertium distinguo majorem: Quidquid fit per generationem ab causis secundis, & particularibus, concedo; quidquid fit per creationem a prima, & universali causa, nego. Ita Aristotelem exponit D. Thom. (*1. p. q. 44. a. 2.*) Ad quartum distinguo minorem: non indiget alio tanquam subjecto, concedo; tanquam causa, nego. Substantia dicitur a Philosophis ens per se existens per exclusionem subjecti, non per exclusionem causæ. Unde color v. g. substantia non est, non quia ab alio est, sed quia nisi in alio esse non potest. Quis hoc ignorat in Philosophia vel mediocriter eruditus? Si ergo hanc distinctionem Spinosa ignoravit, fungus est. Si non ignoravit, & alios decipere voluit, mendax, & impius est.

7. Secundus error fuit Avicennæ, & Commentatoris in lib. de Causis

sis asserentium Deum mediis creaturis superioribus inferiores produxisse; ab ipso autem Deo immediate solam primam intelligentiam productam esse. Rejicitur autem hæc sententia primo authoritate Scripturarum. Dicitur enim: (*Isai. 44.*) Ego sum Dominus faciens omnia, extendens cœlos solus, stabiliens terram, & nullus mecum. Et item: (*Eccli. 18.*) Qui vivit in æternum creavit omnia simul, id est, pariter. Et in lib. Job: Quem constituit alium super terram? aut quem posuit super orbem, quem fabricatus est? Inde illud Damasceni apud D. Thomam: (*3. de Pot. 4.*) Qui dixerit Angelum aliquid creare, anathema sit. Secundo: quia prima rerum productio fuit creatio, ut jam demonstrabitur; creare autem non potest, nisi solus Deus, ut item demonstrabitur: ergo prima rerum productio fuit a solo Deo.

8. Movebantur autem veteres illi Philosophi haud contemnendis rationibus, & quas exponere propterea, ac dissolvere erit operæ pretium. Nam primo, inquiunt, ab uno simplici nequit multitudo procedere, quia idem, manens idem, semper facit idem, ut observat Aristoteles. Secundo: quia Deus est summe bonus, ab eo nequit procedere nisi bonum: ergo quia est summe unus, nequit ab eo procedere nisi unum. 3. Proprius effectus Dei est esse; sed ex hoc quod res habent esse non est multitudo, quum multitudinis causa sit diversitas; in hoc autem quod est esse omnia conveniunt: ergo. 4. Unius simplicis non est nisi una actio; sed ab una actione non est nisi unus effectus: ergo unius causæ unus est effectus. 5. Deus est causa rerum per intellectum, ut dictum est; (*l.1.prop.11.*) sed non intelligit nisi unum, quum nihil intelligat extra se, ut probatur in 11. Metaph. ergo non est causa nisi unius. 6. Multitudo est in rebus secundum quod magis, aut minus participant perfectionem divinam; ut Dionysius ait; (*4. de Cœl. hier.*) sed illa inæqualis participatio Deo tribui non potest: ergo multitudo rerum non est a Deo. Minor probatur: quia inæqualis distributio bonorum, nulla præcedente inæqualitate meritorum, aut conditionum injusta esset: ergo Deo non tribuenda. 7. Quanto formæ sunt magis immateriales, sunt magis a potentia remotæ: ergo magis in actu; sed quod est magis in actu, est magis activum, quia unumquodque agit secundum quod est in actu: ergo quanto formæ sunt magis immateriales, sunt magis activæ; sed formæ rerum, ut sunt in mente Angeli sunt magis immateriales, quam in naturis rerum, quia unumquodque est in aliquo secundum modum ipsius: ergo formæ rerum in mente Angeli sunt magis activæ, quam in propriis naturis: sed formæ rerum naturales sunt causæ formarum similium: ergo multo potius formæ in mente Angelica existentes; sed diversitas rerum est a forma: ergo diversitas, seu

mul-

multitudo rerum est ab Angelis. 8. Deus suam bonitatem communicat creaturis, quantum capaces sunt; sed substantiæ separatæ sunt capaces hujusmodi perfectionis, ut sint causæ naturarum inferiorum, nam quod est perfectius, potest agere in id quod est imperfectius: ergo. 9. Confirmatur ex doctrina fidei. Quia in Deo est potentia generandi, spirandi, & creandi; sed potentia generandi, & spirandi non est nisi ad unum, ut dicetur: (*lib. 10. prop. 1.*) ergo similiter potentia creandi. Ad hæc reduci possunt reliqua, quæ in hujus sententiæ confirmationem sibi objicit D. Thomas (*3. de pot. 16.*)

9. Quæ tamen omnia ex ipsius doctrina sic diluuntur. Ad primum distinguo antecedens: Ab uno simplici operante per necessitatem naturæ, nequit procedere multitudo, concedo; operante per intellectum, electionem, & voluntatem, nego. De agente autem per naturam Aristotelis effatum illud procedit. Ad secundum est discrimen. Bonitas enim potest magis, aut minus participari; non autem unitas, quæ in indivisibili consistit. Unde plura possunt habere rationem boni, sed non possunt habere rationem unius. Potest etiam idem de bonitate, ac de unitate dici. Sicut enim Deus quamvis summe bonus non potest aliquid facere, quod sit summe bonum, ita nec aliquid, quod sit summe unum, & sicut per plura repræsentat suam bonitatem, (*D. Th. l. c. ad 1.*) ita per plura repræsentat suam simplicitatem, non solum quia unumquodque a Deo factum in se est unum, sed etiam quia omnia quodammodo sunt unum perfectum, quæ quidem unitas diversitatem partium supponit. Argumentum tertium laborat æquivoco. Supponit enim differentias entium non comprehendi sub ratione entis, sicut differentiæ specificæ non continentur, sed addunt aliquid supra genus. Quum vero enti nihil addi possit, quod non sit ens, illud quod est causa entis in quantum ens, oportet esse causam omnium differentiarum Entis, & consequenter totius multitudinis entium. Ad quartum respondetur sicut ad primum.

10. Ad quintum distinguo minorem: Deus non intelligit tanquam objectum quod, nisi unum, nego; tanquam medium, in quo, concedo. Et similiter exponendum est quod dicitur, Deum nihil extra se intelligere, non quia res a se distinctas non intelligat, sed quia eas non intelligit media specie aliqua a se distincta, sed per suammet Essentiam, quæ quum de scientia Dei ageremus, explicata sunt. Ad sextum negatur minor, cujus probationis antecedens distinguo: inæqualis distributio &c. injusta est, quando agitur de retributione, aut redditione debiti præcedentis, quæ in prima rerum conditione esse non potuit, concedo; quando aliquid ex liberalitate datur, nego. Origenis hoc argumentum est, quod supra exposuimus, ac dissolvi-

mus, quum de justitia Dei ageremus. (*lib. 1. prop. 16.*) Ad septimum dicitur argumentum nimis probare, nam sub eadem forma concludi posset, hominem factorem esse rerum omnium materialium, nam etiam in mente humana formæ rerum perfectiori modo, id est, magis immateriali existunt, quam in propriis naturis, nec tamen ideo magis activæ sunt, quia ad hoc non sufficit perfectior modus existendi formæ, sed cætera omnia requiruntur, ex quibus agentis virtus coalescit, & proportionatur effectui. Materia autem corporalis soli authori naturæ paret ad nutum, & imperium voluntatis; non autem spiritui cuicumque. Id autem multo potius locum habet in prima rerum productione, ubi non formæ solum, sed etiam materia producenda fuit. Ad octavum negatur minor, cujus inclusa probatio rem non conficit propter rationem datam. (*Vid. D. Thom. 1. p. q. 65. art. 3. & in q. de Dæmon. art. 9.*) Ad nonum est discrimen. Quia terminus potentiæ generativæ, & spirativæ secundum doctrinam fidei, de qua (*lib. 13. prop. 1.*) procedit non per electionem, sed de necessitate naturæ, adæquatque totam principii perfectionem; creatura autem per voluntatis electionem liberam a Deo procedit, nec omnimode Dei perfectionem adæquat, unde multiplex esse potest.

11. Tertius error Manichæorum fuit, qui ex commixtione duarum naturarum coæternarum, boni nimirum & mali, non hominem solum, sed corporea omnia constare dicebant. Corporea enim Deo similia non sunt, (*Joan. 10.*) qui Spiritus est. Secundo: didici quod omnia opera, quæ fecit Deus perseverant in æternum; sed corruptibilia in æternum non permanent: ergo non sunt opera Dei. Tertio: est malum in mundo, immo totus mundus in maligno positus est; sed bonum non est causa mali, quia omne agens agit sibi simile; est autem Deus bonus, ut ostensum est: (*lib. 1. prop. 4.*) ergo Deus non est causa mali. Quarto: Bonum, & malum sunt contraria; sed contraria sunt sub eodem genere; quæ autem sunt sub eodem genere, sunt entia positiva: ergo malum est aliquid positivum. Quinto: Nihil esset magis, aut minus bonum, si non esset optimum a quo derivatur omne bonum; sed est aliquid magis, aut minus malum: ergo est aliquid pessimum, quod sit causa omnis mali. Sexto: Nihil ab aliquo producitur, nisi quod prius erat in agentis potentia; sed malum nullo modo est in potentia, neque in actu in Deo: ergo mali Deus non est causa. Septimo: Causa secunda nihil operatur nisi ex virtute, & motione primæ, ut in (*1. prop. 1.*) ostensum est; sed quum creatura peccat, non operatur ex virtute, & motione Dei, alias Deus esset author peccati: ergo est aliqua prima causa mali, quæ non est Deus. Dices, entitatem actus, quæ est velut materia peccati, esse a Deo, non vero malitiam, quæ est quasi forma peccati.

Sed

Sed contra: Nequit actio unius agentis terminari ad materiam, & actio alterius agentis ad formam, ut probat Commentator in 7. Metaph. ergo si Deus efficit quidquid entitatis est, aut materiale in peccato, etiam facit quidquid deformitatis est, quod est tanquam formale, eritque Deus author peccati, quod dici non potest ex supra demonstratis. Atque huc reduci possunt reliqua, quæ opponebant Manichæi, quæque pluribus in locis diluit D. Thom., (*1. p. q. 48. & 49. 3. cont. Gent. c. 4. 3. de Pot. art. 6. q. 1. de Mal.*) ex quo.

12. Ad primum dicendum, Deum, licet Spiritus sit, omnium tamen corporum rationes in se præhabere, quibus corpora similia sunt, ad eum fere modum, quo in mente artificis quamvis ligneus, aut lapideus non sit, præexistunt artefacta, quæ ex lapide, aut ligno fieri possunt. Ad secundum dicitur, opera Dei in æternum permanere non secundum numerum individuorum, sed secundum species, aut genera. Unde (*1. ad Corinth. c. 7.*) figura hujus mundi præterit, terra autem (*Eccle. c. 1.*) in æternum stat. Ad tertium distinguo minorem: bonum non est per se causa mali, concedo; non est per accidens causa mali, nego. Malum esse dicitur, sicut obscuritas, non quod ipsa sit, sed quod lux non sit. Mali autem causa, eo modo, quo esse dicitur, semper bona est, & bonum intendit, sed quum illud summe bonum non sit, potest deficere, ex quo defectu malum resultat, quod nulla causa intendens operatur, unde nec habet causam per se, sed solum per accidens. Vide quæ in primo libro (*prop. 20.*) diximus, dum de providentia. Ad quartum dicendum, malum esse bono contrarium non ratione sui, sed ratione boni adjuncti. Omne enim malum in bono est. Ratione autem sui bono opponitur contradictorie, sicut privatio habitui, quam primam contrarietatem etiam vocavit Aristoteles. (*10. Methap.*) Ad quintum ratio procedit in denominationibus positivis, non in negativis. Unde non dicitur magis aut minus obscurum per accessum, vel recessum ab aliquo obscurissimo, sed per accessum vel recessum a lucido. Minus enim obscurum est magis lucidum, & magis obscurum minus lucidum, sicut minus malum magis bonum est, & magis malum minus bonum. Ad sextum, totum concedimus. Quum enim malum res quædam non sit, sed mera privatio, ab nulla causa per se procedit, sed resultat per accidens. Ad septimum negatur minor, quam inclusa non probat. Effectus enim causæ secundæ deficientis reducitur in causam primam non deficientem, sicut quidquid est motus in claudicatione, causatur a potentia motiva; sed quod est obliquitatis in ea, non est ex virtute motiva, sed ex curvitate cruris. Ita quidquid est entitatis, & actionis in actione mala reducitur in Deum, sicut in causam; sed quod est ibi defectus, non causatur a Deo, sed a causa secunda deficiente.

te. Verba sunt D. Thomæ, (*1. p. q. 49. art. 2.*) qui etiam ad octavum respondet in 3. de Potentia, (*art. 6. ad 2.*) quod ratio illa procedit de duobus agentibus omnino disparatis; non autem quando unum agens in alio operatur. Sic enim potest unus eorum esse effectus. Deus autem in omni natura, & voluntate operatur.

13. Quartus fuit hac in re Origenis error, qui licet res omnes a Deo factas esse non negaverit, rerum tamen inæqualitatem, & corporum diversitatem ajebat, ex prima Dei intentione, & institutione non fuisse. Putavit enim, Deum a principio solum naturas intellectuales fecisse, & omnes quidem æquales. Harum, quum essent libero arbitrio præditæ, quasdam conversas fuisse in Deum, quasdam aversas, & secundum suæ conversionis, aut aversionis gradum, majorem, vel minorem dignitatem sortitas, aut etiam in inferiora prolapsas, & corporibus alligatas Solis, Lunæ, stellarum, hominum, brutorum, lapidum, quæ propterea condita sunt, ut peccantium carceres veluti, atque ergastula forent. Ejus opinionis fundamentum supra tetigimus ad sextum argumentum pro sententia Commentatoris, & item in primo (*prop. 16.*) dum de justitia Dei ageremus. Quid autem stultius dici potest, ait Augustinus, (*11. de Civ. Dei c. 23.*) quam per istum Solem, ut in mundo unus esset, non decori pulchritudinis, aut hominum saluti consuluisse artificem suum, sed hoc potius evenisse, quia una anima sic peccavit, ut tali corpori mereretur includi? Plures igitur Soles essent, si plures animæ similiter peccassent. (*Vid. D. Th. 1. p. q. 65. art. 2.*)

PROPOSITIO II.

Mundus ex nihilo factus est.

1. PRobatur propositio primo testimonio Scripturarum: (*Genes. c. 1.*) *In principio creavit Deus cælum, & terram*; sed creare est ex nihilo aliquid facere, ut ait Glossa ibidem: ergo cœlum, & terra ex nihilo facta sunt. Dices, ex eo loco productionem rerum ex nihilo non aperte deduci, nam verbum ברא haud raro tam in Moysis historia, quam in aliis Scripturæ locis pro quavis rei productione usurpari consuevit, sicut & Græcum ἔκτισε, aut Latinum creavit. Dicitur enim de divina Sapientia: (*Eccli. c. 24.*) Ab initio, & ante secula creata sum, & homines dicuntur (*ad Eph. c. 2.*) creati in Christo JESU in operibus bonis. Nec antiqui Græci, aut Latini ullam agnoscebant productionem ex nihilo, ut ei nomen imponerent. Theologica ergo illa verbi creandi acceptio fidem creationis supponit, non probat. Unde Hieronymus testatur (*in 4. Ep. ad Eph.*) apud

pud Latinos nomine creationis generationem, & nativitatem significari, cui consonat Augustinus inquiens: (*lib. cont. adv. Leg. & Proph.*) Creari est ex eo, quod jam erat, aliquid condi, & constitui, sicut creari Consules, & Magistratus dicimus. Quæ quidem vocis hujus acceptio ei, quæ apud Theologos invaluit, est ex diametro opposita. Equidem fateor, quod etiam vidit Petavius, verbum creare, in propria Latina significatione acceptum, non eam vim habere, ut designet productionem ex nihilo; tamen in 1. Genesis capite ita debere intelligi, contendo. Primo quidem ex aliis ejusdem Scripturæ locis, præcipue ex 2. Machab. Peto, nate, ut adspicias cœlum, & terram, & omnia, quæ in eis sunt, & intelligas, quia ex nihilo fecit illa Deus.

2. Secundo ratione: In principio, id est, ante omnia fecit Deus cœlum, & terram: ergo ante cœlum, & terram nihil creaverat: ergo cœlum, & terra ex nulla materia præexistente facta sunt, atque adeo producta sunt ex nihilo. Confirmatur, & explicatur hæc ratio: Si Deus cœlum, & terram fecit ex materia præsupposita, vel hæc materia facta a Deo non est, vel est facta a Deo, sed primum dici non potest, quum demonstratum sit, (*lib. 1. p. 1.*) nihil a Deo diversum existere nisi a Deo productum, Deus autem ipse mundi materia esse non potest, quum sit actus purus, & Ens simplicissimum, ut in (*1. prop. 3.*) demonstratum est: reliquum est igitur ut materia mundi a Deo creata sit: ergo vel ex alia materia, & sic procedetur in infinitum, vel ex nihilo, & habemus intentum, quam rationem tetigit Augustinus inquiens, (*l. de Gent. cont. Manic.*) Deum creatorem esse, quia etsi omnia formata de ista materia facta sint; hæc ipsa tamen materia de omnino nihilo facta est. Præterea: Quod non agit nisi in materiam præjacentem, agit solum movendo, & transmutando, sicut omnes causæ particulares; sed causæ, quo prior est, & universalior, major virtus, & operationis modus tribuendus est: ergo causa prima non necessario requirit materiam præjacentem. Major patet. Nam quod in materiam præexistentem operatur, non facit esse simpliciter, sed in id, quod jam erat, novam formam inducit.

3. Hinc tertio: Qualis est virtus singularis agentis ad singularem effectum, talis virtus agentis primi, & universalis ad productionem universi; sed omne agens particulare producit ens tale ex non ente tali, v.g. hominem ex eo, quod non erat homo, ignem ex eo, quod non erat ignis: ergo agens primum, & universale facit ens simpliciter ex non ente simpliciter, id est, ex nihilo, sive ex eo, quod non erat simpliciter ens. Vel sub strictiore forma: Virtus divina potentior est, quam virtus agentis naturalis; sed agens naturale facit ens aliquod ex eo, quod non erat tale, sive ens secundum quid ex non ente secundum quid: ergo virtus divina facit ens simpliciter ex non en-

en-

ente simpliciter. Usus est hac argumentatione Methodius antiquus author inquiens: (*lib. de lib. arb. apud Photium*) Siquidem & inter nos videmus homines ex non entibus aliquid facere. Nam ut artificum utar exemplo, hi ex non urbibus, urbes, & ex non navibus naves faciunt. Quod si hoc ita se habere in hominibus videmus, nonne magis oportet, Deum non solum qualitates ex non entibus efficere posse, sed etiam rerum substantias? Quo loco mirari satis non possum, cur Dionysius Petavius, postquam Scholarum Magistros reprehendisset, (*de opif. sex dier. lib. 1. c. 1.*) quod spisse quidem, inquit, ac difficulter rationem redderent, hæc addat: Nos in eorum tricis non libenter insistimus, ac deinde allatam rationem a Methodio illo Græco authore adumbratam in medium proferat, quam (*D. Thomas 1. p. q. 45. art. 1., & 3. de Pot. art. 1. & 2. cont. Gent. c. 16.*) & reliqui Scholastici sæpissime inculcarunt. Ergone spisse, ac difficulter D. Thomas, & Scholarum Magistri, clare, ac dilucide Methodius, quum argumentationis eadem sit ratio? Quum eandem vix Græcus ille adumbraverit, nostri diserte, enucleate, argute exposuerint, atque ad demonstrationis formam redegerint? Has tu tricas vocas in Scholasticis, miraris in Græcis? Et Syllogisticam formam qui fastidis in Theologo, exoscularis in Geometra? Sed hujusmodi apud Scholasticæ Theologiæ osores occurrent sexcenta, neque in his diutius oportet immorari.

4. Quoniam vero veteres Philosophi ex nihilo nihil fieri posse, tanquam indubitatum principium semper habuerunt, restat, ut eorum objectionibus satisfiat, quo simul & fidei doctrina explicabitur, & creationis indoles, & natura magis dilucide exponetur. Argumentantur enim primo: Nam quod incipit esse non eodem modo se habet, ac prius: si enim eodem modo se haberet; non inciperet; sed quod aliter se habet, ac prius, mutatur, aut movetur; ergo quod incipit esse, mutatur, aut movetur; sed mutatio, aut motus est actus mobilis: ergo ante rerum inceptionem subjectum mobile præcedit: nihil ergo ex nihilo fit. 2.: Omne quod fit, possibile erat esse; si enim non erat possibile esse, necesse erat non esse, & nunquam esset; sed quod possibile est esse, est ens in potentia; ens autem in potentia est materia: omne igitur quod fit, præsupponit materiam. 3. Nulla substantia permanens, est dum fit, fit enim ut sit; sed factionis aliquod subjectum esse necesse est, quum factio sit accidens, quod sine subjecto esse non potest: ergo omne quod fit, subjectum prærequirit. 4. Ex nihilo nihil concluditur; sed esse rationis consequitur esse naturæ: ergo ex nihilo nihil in natura fit. 5. Infinita distantia pertransiri non potest; sed non entis simpliciter ad ens distantia est infinita: ergo nihil transit de non Ente simpliciter ad

ens.

ens. 6. Potentia activa ex Aristotele (*5. Metap.*) est principium transmutationis in aliud quatenus tale: sed in Deo non est nisi potentia activa: ergo solum est principium transmutationis; sed omnis transmutatio subjectum prærequirit: ergo. 7. Unum ex alio diversi generis fieri non potest, sicut figura ex colore, sed plus differunt ens, & nihil, quam duo diversi generis: ergo ens ex nihilo fieri non potest. 8. Nihil fit, nisi ut sit in actu; sed materia non est in actu, quum sit pura potentia: ergo fieri non potest. 9. Actio creantis terminatur ad esse; sed quidditas est præter esse rerum, & ejus subjectum: ergo actio creantis non terminatur ad quidditatem, sed eam præsupponit. 10. Communis omnium Sapientium conceptio falsa esse non potest; sed, ut dicitur in 1. Physic. communis conceptio ex sententia Philosophorum est, quod ex nihilo nihil fiat: ergo falsa esse non potest.

5. Hæc sunt præcipua Veterum Philosophorum argumenta, quæ tamen difficultatem habent nullam nisi apud eos, qui divinam operationem ex naturæ operatione metiuntur. Ad Primum enim negatur major, nam quod nullo modo est, nullo modo se habet, ut dicatur, aliter se habere, ac prius. Unde creatio neque motus, neque mutatio est, ut probatur in 1. contra Gent. (*cap. 17.*), sed mera relatio resultans ex positione rei in esse. Ad secundum distinguo minorem: quod possibile est esse, est ens in potentia vel principii activi, vel passivi, concedo; præcise passivi nego. Et sumbsumptam: ens in potentia passiva est materia, concedo; in potentia activa, nego. Ad tertium distinguo majorem: Nulla substantia permanens, quæ per motum, aut mutationem producitur, est dum fit, concedo; si per motum, aut mutationem non producatur, nego; & sic fiunt quæ creantur. Ad quartum dicitur, conclusionem esse illationem unius ex alio, atque ideo ex nihilo nihil concludi, quia similis est motui, unde ille processus cognitionis discursus appellatur; creatio autem, quæ est omnis motus principium non est similis conclusioni, sed intellectui, aut habitui principiorum, qui est concludendi principium, & non ex alterius cognitione procedit. Ad Quintum distinguo majorem pertransiri non potest successive, concedo; simul, subdistinguo. vi potentiæ finitæ, concedo; infinitæ, nego. Ad Sextum dicitur, definitionem illam Aristotelis procedere de virtute agentium naturalium. Ad Septimum notandum, aliquid ex alio fieri posse, vel tanquam ex materia, sicut fibula ex auro, vel tanquam ex opposito, sicut album ex non albo. Et primo quidem modo nihil fit ex nihilo, nec de hoc loquimur; bene vero secundo modo. Ut autem aliquid ex alio fiat tanquam ex opposito, oportet, utrumque sese mutuo ab existendo excludere. Ea autem quæ diversi generis sunt, ut color, & figura,

se

se mutuo non excludunt, unde dici non potest, colorem ex figura fieri. Ad Octavum supra responsum, materiam per se non fieri, sed fieri sub forma, sic enim est ens actu. Proprie autem si loquamur, neque materia, neque forma, neque accidens fit. Actiones enim, sicut non sunt nisi suppositorum, ita non nisi ad supposita terminantur, non enim fit rotunditas, ut est apud Aristotelem, (*7. Metaph.*) sed æs rotundum, nec humanitas generatur, sed homo. Ad Nonum distinguo minorem: quidditas est objective, & logice præter esse rerum, concedo; est physice, nego. Ex hoc enim (*3. de Pot. 5.*) quod quidditati esse attribuitur, non solum esse, sed ipsa quidditas creari dicitur, quia antequam esse habeat, nihil est nisi forte in intellectu creantis, ubi non est creatura, sed creatrix essentia. Ad decimum dicendum, priscos Philosophos solum loquutos de agentibus naturalibus, quorum virtute certissimum est

Ex nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti.

Nonnullas alias objectiones, quæ in hanc propositionem fieri possent, in sequentibus diluemus.

6. Et quidem opus creationis ita esse Dei proprium, ut nulli creaturæ communicatum fuerit supra (*lib. 5. prop. 2.*) statutum est. An vero ita sit Dei proprium, ut nulli creaturæ communicari potuisset, aut possit, videtur quærendum non solum propter opinionem Averrois supra impugnatam, sed etiam quia non defuerunt Catholici Scriptores, qui hoc fieri posse, contenderint. Quidam etiam asseruerunt, creandi potentiam potuisse creaturæ communicari saltem ut instrumento, quod & Magister Sententiarum docuit, (*4. dist. 5.*) cui ex parte consentire videtur Suarez. (*lib. 1. cap. 1. de Oper. 6. dier. & in Methap. disp. 20. sect. 3.*) Quamvis enim creaturam instrumentum creationis esse posse, affirmare non audeat, concedo tamen, inquit, me hactenus non invenisse, cur sit impossibile, aut quam contradictionem implicet, quod creatura assumatur a Deo, ut instrumentum sit creationis. Ita ille. (*1. in 3. p. disp. 31. sect. 8.*) Contrarium tamen multis convincit D. Thomas (*1. p. q. 45. a. 5. q. 3. de Pot. a. 4.*) ex quo nonnulla seligemus. 1. Ordo actionum sequitur ordinem agentium; sed creatio est actio prima: ergo est primi agentis propria. 2. Effectus magis universalis in causam magis universalem reducendus est; sed effectus magis universalis est ipsum esse, quod in omni effectu invenitur: ergo est proprius effectus causæ universalis, quæ Deus est. 3. Sicut hic homo participat naturam humanam, ita hoc ens participat rationem entis; sed nullum participans naturam humanam potest esse causa naturæ humanæ simpliciter, sed naturæ huma-

næ

non in hoc: ergo nullum participans rationem entis potest esse causa entis simpliciter, sed entis in hoc: nullum ergo participans rationem entis potest creare.

7. Confirmatur & explicatur hæc ratio: Causa naturæ humanæ simpliciter, esset causa ejus in omnibus illam participantibus: ergo si participans naturam humanam esset causa naturæ humanæ simpliciter, esset causa ejus in se ipso, & esset causa sui ipsius: ergo similiter id, quod ab alio participat rationem entis, non est causa entis simpliciter: ergo ejus est facere simpliciter ens, quod non participat ab alio rationem entis; sed solus Deus rationem entis ab alio non participat: ergo solus Deus potest facere simpliciter ens, sive facere ens ex non ente, quod est creare. Confirmatur 2. Calor v. g. non est proprie, primo, & per se effectus ejus, quod non est per se calidum: ergo entitas non est proprie, primo, & per se effectus ejus, quod non est per se ens; sed nulla creatura est per se ens: ergo entitas, sive ipsum esse non est effectus alicujus creaturæ; sed per actionem creativam fit simpliciter ens, sive ens ex non ente: nulla ergo creatura potest creare. Confirmatur 3. Illud per se fit, quod est terminus, & scopus actionis; sed actio non terminatur ad id quod jam erat, sed ad id quod non erat: ergo illud per se fit, quod ex non ente fit; sed quando aliquid in rerum natura producitur v. g. lignum, hoc quidem fit ex non ligno, non fit autem corpus ex non corpore, neque substantia ex non substantia, neque ens ex non ente: lignum igitur simpliciter & per se fit; corpus autem, substantia, ens, non simpliciter, & per se, sed secundum quid, & per accidens, ut demonstratur in 1. Physicor. ergo tunc fit ens simpliciter, & per se, quum producitur ex omnino non ente: ergo ab eo producatur oportet, quod est per se causa essendi simpliciter; sed solus Deus est simpliciter causa essendi, quia solus est suum esse, ut ostensum est: (*lib. 1. prop. 1.*) ergo solus Deus potest ens ex non ente, sive ex nihilo facere.

8. Probatur conclusio quarto: Accidens sine subjecto esse non potest, in quo recipiatur; sed omnis actio creaturæ est accidens: ergo omnis actio creaturæ subjectum requirit, in quo recipiatur: ergo ea causa sola subjectum receptionis non requirit, cujus actio non est accidens; sed sola actio divina non est accidens: ergo sola Dei actio subjectum receptivum non requirit. 5. Potentia facientis major est, quanto effectus producendus magis distat ab opposito ex quo fit, unde minus frigidum citius, & minore calore calefit, quam magis frigidum; sed non entis simpliciter ad ens distantia est infinita, quia magis distat ens a non ente, quam a quolibet alio ente magis, aut minus nobili, quæ in infinitum multiplicari possunt: ergo

ex

ex non ente simpliciter, sive ex nihilo aliquid facere est potentiæ infinitæ, qualis solum est potentia Dei.

9. Et allata quidem argumenta abunde probant, creaturam nullam creare posse tanquam ex propria virtute, ac veluti causam ejus actionis præcipuam; quod vero nulla creatura tanquam creationis instrumentum a Deo assumi possit, hac unica ratione convincitur: Causa instrumentalis non operatur ad effectum causæ primariæ, nisi quatenus per aliquid sibi proprium materiam disponit, aut vires auget agentis, & faciliorem operationem reddit. Si enim nihil ageret secundum illud quod est sibi proprium, frustra adhiberetur ut instrumentum, nec oporteret diversarum actionum diversa esse instrumenta. Sic enim videmus, quod securis scindendo lignum, quod habet ex proprietate suæ formæ, producit formam scamni, quæ est effectus proprius principalis agentis: sed quod est proprius effectus Dei creantis, nimirum esse simpliciter, præsupponitur omnibus aliis, ad quem effectum nulla creatura dispositive cooperari potest, quum creatio nihil præsupponat, quod disponi possit per actionem instrumenti, nec item per appositionem alicujus divina virtus augeri, aut reddi facilior ejus operatio potest: ergo nulla creatura potest a Deo tanquam instrumentum creationis assumi. Confirmatur: omne instrumentum est movens motum; sed actio creativa neque motus est, neque motum supponit; ergo medio aliquo instrumento fieri non potest. Quæ contra has D. Thomæ rationes Scotus, Durandus, aliique objecerunt, Sancti Doctoris mentem non assequuti, satis diluerunt Ferrariensis, & Cajetanus, & nos fortasse in sequentibus nonnulla tangemus: non tam enim propositionem ipsam, quam modum probationis oppugnant.

10. Sunt autem haud levia non pauca, quæ in præjactam doctrinam ex Philosophia opponi possunt. Et primo quidem. Nam de ratione perfecti est, sibi simile producere; sed substantiæ immateriales sunt perfectiores materialibus, ut ex alibi dicendis constabit, (*lib. 6. prop. 2. & 3.*) hæ autem possunt sibi similes producere: ergo multo potius immateriales; sed substantia immaterialis, nisi per creationem, fieri non potest: ergo substantiæ immateriales possunt creare. Confirmatur ex libro de Causis, ubi dicitur, quod intelligentia secunda non recipit primas perfectiones ex prima causa derivatas, nisi media Intelligentia superiori. Item ibidem dicitur: intelligentiam scire quæ subsesunt admodum substantiæ suæ, quatenus est eis causa; sed intelligentia superior inferiorem cognoscit: ergo ejus est causa; sed non nisi per creationem, ut supra: ergo idem quod prius. Secundo: quanto est ex parte facti resistentia major, tanto major sit oportet virtus facientis; sed plus resistit contrarium, quam nihil: ergo ma-

jor virtus requiritur ad faciendum aliquid ex contrario, quam ad faciendum ex nihilo; sed primum potest facere virtus naturalis agentis, sicut ex frigido calidum : ergo potius secundum. 3. Virtus facientis consideratur secundum mensuram facti ; sed quidquid fieri potest, est quid finitum : ergo ad nullius rei productionem requiritur potentia infinita.

11. Ad primum distinguo majorem : de ratione perfecti est producere sibi simile vel in natura, vel in aliis perfectionibus, concedo; unice in natura, nego. Quid enim Deo perfectius? & tamen Deum similem facere nequit. Vel aliter: De ratione perfecti, ut talis, nego; de ratione perfecti decidui, & corruptibilis, cujus species in uno individuo conservari perpetuo non potest, concedo, & in hoc sensu loquutus est Aristoteles in 2. de Anima. Author vero libri de Causis, quum in ea opinione fuerit, creaturas inferiores mediis superioribus a Deo fuisse creatas, nullius authoritatis est. Ad secundum distinguo minorem : magis resistit, id est, resistentia magis positiva, concedo; magis resistit, id est, majorem difficultatem ingerit operanti, nego. Major enim difficultas operationis in eo sita est, quod potentia magis distet ab actu. Unde quum magis distet ab actu purum non ens, quam materia cuicumque contrario subjecta, manifestum est, majoris esse virtutis producere aliquid ex nihilo, quam contrarium de contrario. Ad tertium distinguo majorem : secundum mensuram facti solum nego, & etiam ex modo faciendi, concedo.

12. Opponunt secundo: Inferiores creaturæ ad Deum tamquam in ultimum finem ordinantur mediis superioribus : ergo etiam procedunt a Deo tanquam a primo principio mediis superioribus. Secundo ex Augustino ajente : (*lib. de Immortalit. animæ*) Creatura spiritualis corporali communicat speciem, & esse. 3. Angelus res non cognoscit cognitione, quæ est a rebus, ut infra constabit: ergo cognitione, quæ est ad res; sed cognitio quæ est ad res est causa rerum, ut in Deo patet : ergo cognitio Angelica est causa rerum. Ad primum respondet D. Thomas (*q. 3. de Pot. a. 4.*), quod in reducendo ad finem præsupponuntur ea, quæ sunt ad finem, & ideo non est impossibile per actionem alicujus creaturæ cooperari Deo, ad hoc, quod res aliquæ in ultimum finem reducantur; sed in universali eductione rerum in esse, nihil præsupponitur, in quod creatura agere possit, & ideo non est simile. Ad secundum dicitur, Augustinum ibi loqui de hominis anima, quæ corpori tribuit speciem, & esse, unde distinguo verba : Spiritualis substantia, quæ corporis forma est tribuit &c., concedo; quæ corporis forma non est, nego. Ad tertium nego primam consequentiam. Est enim cognitio Angeli, ut alibi (*prop. 11.*) di-

dicendum, media inter divinam, & humanam cognitionem, ut nec sit ad res, sicut divina cognitio, nec ab rebus acquisita, sicut humana; sed ab eadem rerum causa in mentes Angelicas derivata per similitudines, & ideas rerum ab eodem rerum authore impressas, ex quo non sequitur, Angelicam cognitionem esse causam rerum, sed rerum corporearum, & Angelorum unam communem esse causam.

13. Oppones 3. ex Suarez. (*loco citato*) Quidquid producitur, est hoc ens in concreto: ergo ratio universalissima entis non est effectus proprius actionis creativæ, quum per nullam actionem produci possit ratio communis, & abstracta. Hoc argumentum vim habet nullam, si ratio, & mens D. Thomæ (*ib. a. 2.*) recte intelligatur. Sic enim argumentor: Quamvis id quod videtur, sit hoc aliquid in concreto, ut homo v. g., aut lapis, si tamen ratio sub qua potentiæ visivæ non est humanitas, sed color, qui est magis communis, quam humanitas, recte infertur, potentiam visivam esse magis universalem, quam potentiam generativam hominis: ergo quamvis id quod creatur, sit tale, aut tale ens in concreto, quia tamen ratio sub qua actionis creativæ est ipsum esse, quod est prædicatum communissimum, potentia cui talis actio respondet, universalissima esse debet. Concedimus igitur, ens abstractum creari non posse, sicut color abstractus cerni non potest, & sicut hinc non infertur, colorem simpliciter esse rationem sub qua formalem potentiæ visivæ, ita non infertur, rationem entis simpliciter non esse proprium effectum actionis creativæ. Nulla enim scientia, ars, aut potentia respicit pro objecto, aut effectu proprio, & per se singulare ut tale. Unde terminus, aut effectus potentiæ generativæ in homine est humanitas, non Petreitas, aut Luculleitas.

14. Arguit idem contra aliam rationem D. Thomæ, (*ib. a. 5. ad septim.*) ut probet, creaturam instrumentum creationis esse posse. Plura sunt instrumenta, quæ per suam operationem attingunt immediate effectum principalis agentis per modum causæ partialis, & non solum dispositive operando: ergo ratio allata non est efficax. Antecedens probat exemplo phantasmatis, quod simul cum intellectu producit speciem intelligibilem. Nego tamen antecedens, quod allatum exemplum non convincit. Phantasma enim quum sit materiale, & corporeum nullo modo concurrit, tanquam principium effectivum ad productionem speciei intelligibilis, quæ immaterialis, & incorporea est. Solum ergo concurrit per modum causæ exemplaris, ut habetur ex tractatu de Anima. Quod si nomine instrumenti intelligatur aliquid, quod ex Dei voluntate sit requisitum, aut conditio necessaria ad creationem, sic quælibet creatura instrumentum creationis esse

po-

potest. Neque tamen, si Deus decreverit, Turca dormiente, aliquid creare, somnus ille creationis instrumentum dici poterit, aut inde D. Thomæ ratio infirmari.

15. Opponunt 4. Omne quod fit ex materia, est quid ex ea compositum, & habet materiam partem sui; sed forma naturalis non componitur ex materia, neque habet materiam partem sui; ergo ex materia non fit; sed quod ex materia non fit, creatur: ergo formæ naturales creantur: ergo vel a solo Deo, & perit omnis actio causarum secundarum; vel ab agentibus naturalibus, & agens naturale creare potest. Confirmatur præcavendo solutionem 1. Quamvis anima rationalis producatur in materia, quia tamen ex materia non constat, ejus productio creatio est, ut alibi explicatur: (*lib. 6. prop. 3.*) ergo pariter productio aliarum formarum naturalium. 2. Illud producitur per creationem, cujus nihil in subjecto præexistit; sed nihil formæ præexistit in materia: ergo forma ex nihilo, sive per creationem fit. 3. Si forma educitur ex materia, est in materia secundum aliquid sui, sicut fibula in auro, & statua in ligno; ergo vel non producitur secundum totum quod est, vel non est quid simplex. 4. Si forma educitur ex materia, ubi erat in potentia, solum acquirit novum modum existendi; sed ex eo, quod res novum modum existendi acquirat, non est generatio, sed alteratio: ergo virtute agentium naturalium nulla fieret generatio. 5. Subjectum præsuppositum nulla virtute concurrit ad productionem formæ, neque auget vires potentiæ activæ: ergo eadem virtus requiritur in agente ad producendam formam in subjecto, quam extra: ergo eadem ad eductionem, quam ad creationem. 6. Plura producuntur, in quibus non est assignabile principium proximum simile, a quo procedant, sicut animalia, quæ ex putri nascuntur; sed omne generans facit sibi simile: ergo illa non per generationem, sed per creationem producuntur; sed non a solo Deo: ergo agens naturale creare potest. 7. Gratia, & accidentia supernaturalia creantur, nec enim continentur in potentia agentium naturalium, ut educi possint; sed Sacramenta sunt instrumenta gratiæ productiva: ergo sunt instrumenta creationis.

16. Hæc sunt argumenta, quibus Recentiores Atomistæ Aristotelicam doctrinam circa formarum eductionem impugnant, quæ tamen omnia solita sua brevitate, & claritate diluerat D. Thomas. (*3. de pot. a. 8.*) Ad primum distinguo minorem: quod ex materia non fit, neque ab ea dependet in fieri, & conservari, creatur, concedo; quod ab ea dependet in fieri, & conservari, nego. Quod enim tale est, quum non per se subsistat, creari non potest. Unde patet solutio ad primam confirmationem. Anima enim ita fit in materia, ut tamen independenter ab illa existere, & operari possit, ut alibi dicetur.

cetur. (*lib. 6. p. 2.*) Ad secundam distinguo minorem: nihil formæ præexistit actu in materia, concedo; potentia, nego. Ad tertiam nego antecedens. Non enim forma præexistit in materia secundum aliquid, sed secundum totum sui. Ad quartam distinguo majorem: novum modum existendi simpliciter seu substantialem, concedo; secundum quid, seu accidentalem, nego, & inversis terminis ad minorem. Ad quintam distinguo antecedens: nulla virtute activa concurrit, concedo; passiva, & receptiva, nego. Est enim materia ad formam, sicut pavimentum ad columnam, quæ sine eo, neque fieri, nec stare potest. De sexto abunde actum est in Physica, ubi animalium ex putrefactione nascentium generationem explicuimus. Nego igitur majorem. Ad septimam nego assumptum, cujus inclusam probationem distinguo: nec enim continentur in potentia naturali agentium, concedo; in potentia obedientiali, de qua supra in (*1. prop. 14.*) dictum est, nego. Infusio gratiæ, ait D. Thomas, (*loc. cit. ad tertium*) accedit ad rationem creationis, in quantum gratia non habet causam in subjecto, nec efficientem, nec talem materiam, in qua sit hoc modo in potentia, quod per agens naturale educi possit in actum. Adhuc tamen admissa majori, dici posset, Sacramenta non esse causam efficientem gratiæ, sed instrumenta communicativa ipsius, unde dicuntur causare gratiam in nobis, non simpliciter, ut (*lib. 14. prop. 1.*) explicatur.

P R O P O S I T I O III.

Mundus non necessario semper extitit.

1. DEmonstratur propositio primo: Quidquid enim necesse est esse, vel hujus necessitatis causam habet a seipso, vel ab alio; sed neutrum de re creata dici potest, mundus autem creatus est, per præcedentia: ergo non est necessarium semper fuisse. Suadetur minoris prima pars: Necessarium a seipso, sive non habens causam suæ necessitatis, a se ipso existeret: ergo non esset quid creatum. Item: Necessarium a se ipso, sive non habens causam suæ necessitatis, non potest esse nisi unum, ut supra est demonstratum, (*lib. 1. prop. 1.*) & hoc Deum esse, ostensum item est: ergo nihil creatum est necessarium a se ipso. Secunda minoris pars demonstratur: Necessarium ex causa formali esse non potest, nisi id, quod ex vi propriæ formæ est necessarium; sed quod est necessarium ex vi propriæ formæ, est necessarium a se ipso, sive per naturam; nihil autem creatum est a seipso necessarium, ut ostensum: ergo nihil creatum necessarium est necessitate proveniente ex causa formali. Item;

Ne-

Necessarium ex causa efficiente nihil est, nisi id, quod causa posita, necessario existit; sed effectus existere non potest, nisi causa operante: ergo effectus necessarius ille est, qui provenit ab causa necessario operante; sed Deus ad rerum productionem non necessario agi, ostensum est: (*1. prop. 13.*); ergo universi existentia non est necessaria. Denique: Necessarium ex fine esse non potest, nisi illud, sine quo finis, aut nullo modo, aut non nisi difficulter obtineri potest; finis autem divinæ voluntatis in rerum productione solum est divina bonitas, ut ostensum est (*lib. 1. prop. 12.*), quæ quidem ab rebus creatis non dependet, nec ad esse, quum necessario sit, nec ad melius esse, quum infinite perfecta sit: ergo mundum semper fuisse, non est absolute necessarium.

2. Probatur propositio secundo: Ab agente per voluntatem non necessario aliquid procedit, nisi ratione alicujus debiti; sed Deus ad primam rerum productionem teneri non potuit, neque ex eo, quod rebus deberetur quasi ex justitia, quum nihil esset, cui deberi quicquam posset, neque ex eo, quod sibi deberetur quasi ex decentia, quum etiam prætermissa creatione, esset ejus infinita perfectio: ergo mundus a Deo non necessario procedit. Tertio: Necessitas absoluta in rebus non provenit ex causa prima, quam per se necesse est esse, sed ex causis proximis, quæ non per se necesse est esse; sed necessitas ordinis ad id, quod non est necesse esse, non cogit aliquid semper fuisse: ergo necessitas absoluta, quæ in rebus aliquibus invenitur, non cogit eas semper fuisse. Sequitur enim Sortem, si currit, moveri, non autem semper moveri necese est, quum non semper eum currere necesse sit. Ad tria hæc reduci possunt argumenta omnia, quibus hanc propositionem firmavit D. Thomas. (*1. p. q. 46. 1. 2. cont. Gent. 31. 3. de Pot. 17.*)

3. Quia vero plures sunt rationes, quibus antiqui Philosophi æternitatem mundi probare conantur, eas omnino prætermittere instituti nostri ratio non patitur, maxime quia ex eorum solutione, & fidei doctrina clarescet, & recentiorum Atheorum, qui non nisi veterem canunt querelam irreligiosa Philosophia, & carnalis Sapientia destruetur. Quid enim novi afferunt Aristotelis, & veterum Philosophorum irrisores, quod non illi & invenerint ingeniosius, & proposuerint dilucidius, & intorserint aculeatius? Earum porro objectionum quædam desumuntur ex natura ipsius causæ efficientis, quædam ex parte rerum factarum, quædam etiam ex parte ipsius factionis. Quum vero quæ ex hoc tertio capite opponi possent, superiori propositione explicuerimus, hic non nisi ex duobus primis petita argumenta proponemus, de quibus D. Thomas. (*in 2. cont. Gent. cap. 32.*) Argumentantur igitur 1.: Posita causa sufficienti, effectus necessario sequitur;

tur; sed Deus est causa sufficiens Universi, & Deus semper fuit: ergo Universitas rerum semper fuit. Major probatur: Quia si posita causa sufficienti, effectus potest adhuc esse, aut non esse, indigebit aliquo, quæ ipsam de potentia in actum reducat; sed quod alio indiget, per se sufficiens non est: ergo causa posita non erat sufficiens, contra id quod supponitur. 2. Cujus actio est æterna, & effectus; sed actio Dei æterna est, quum sit ejus substantia: ergo Dei effectus, sive mundus æternus est. 3. Quod non semper agit, quando agere incipit, movetur vel per se, vel per accidens; sed Deus est omnino immobilis: ergo vel semper agit, vel nunquam incepit agere. 4. Deo non potuit aliquis novus motus voluntatis advenire, ut mundum produceret, nec aliquod complementum potentiæ, quæ prius impedita fuisset, nec aliud quidquam expectari poterat ad Universi productionem, quum nihil præter Deum præexistere possent: ergo quum voluntas, potentia, & actio Dei sint æternæ, ab æterno mundus necessario extitit.

4. Argumentum primum est Avicennæ, (*Metaph.*) quod supra ad aliud propositum attulimus, ac dissolvimus, quum de Providentia Dei ageremus. (*lib. 1. prop. 20.*) Distinguo igitur eodem modo majorem: Posita causa de necessitate naturæ operante, effectus &c., concedo; per voluntatem, & electionem operante, nego. Sicut enim effectus naturalis sequitur naturam, ita effectus voluntarius sequitur voluntatem, quæ sicut voluit, hoc esse tale, ita voluit, hoc esse tunc. Similiter ad secundum: Cujus actio est æterna, & necessaria, etiam effectus, concedo; cujus actio est æterna, & libera, etiam effectus, nego. Quum ergo actio Dei sit ejus voluntas, & imperium, effectum producit sicut vult, & quando vult. Sicut si voluntas Medici esset per se efficax, quando decernit, ut tali tempore detur potio, sequeretur de novo effectus ab antiqua voluntate, nulla actione denuo existente, essetque effectus, ut bene notavit Ferrariensis, non quandocumque esset ipsum velle, sed in præstituto tempore, quo voluntas voluit, ut esset. Ad tertium distinguo majorem: quando incipit agere inceptione se habente ex parte causæ, aut ex parte actionis, movetur, concedo; inceptione solum se habente ex parte effectus, nego. Solutio patet ex dictis ad secundum. Ad quartum nego consequentiam. Ex eo enim, quod voluntas Dei sit æterna, solum sequitur, effectum extiturum, non quando voluntas ipsa est, sed quando voluntas decernit, ut existat, modo explicato.

5. Opponunt item; Sapiens non eligit hoc potius, quam illud, nisi propter præeminentiam unius ad aliud; sed non entis ad non ens nulla est præeminentia: ergo ex parte rerum factarum, quæ omnes nihil erant, non potest assignari ratio, ut una alteri præeligeretur;

retur; sed nec potuit præeligi momentum aliquid temporis, in quo res inciperent, quum tempus non esset; nec momentum æternitatis, quum hæc sit semper eadem, & tota simul: ergo vel Deus voluit creaturas semper esse, vel nunquam; sed non hoc secundum, quum Deo volente existant: ergo primum, & ita mundum semper fuisse, necesse est. 2. Finis productionis creaturarum est divina bonitas, ut ostensum est; sed hæc semper est eadem, & eodem modo divinam movet voluntatem: ergo universitas rerum semper fuit. 3. Boni est se communicare: ergo boni infiniti se communicare infinite; sed creatura non est capax infinitatis in perfectione: ergo ei saltem communicari debuit infinitas in duratione. 4. Vel Deus est prior mundo natura solum, aut etiam duratione. Si primum: ergo quum Deus sit æternus, æternus erit & mundus. Si secundum: ergo quum prius, & posterius in duratione constituant tempus, ante mundum erit tempus; sed tempus est duratio motus: ergo ante mundum erit motus; sed motus est actus mobilis: ergo ante mundum erit mobile; sed Deus est omnino immobilis: ergo esset aliquid distinctum a Deo; quod dictis repugnat: non est ergo Deus mundo duratione prior, atque adeo semper simul extiterunt.

6. Ad primum concesso primo syllogismo, distinguo minorem: sed nec potuit præeligi momentum, quod esset pars temporis præteriti, aut præsentis, concedo; quod esset initium temporis futuri, nego. Fallacia argumenti ex hoc accidit, quod comparatur inchoatio creaturæ ad aliquod signatum in aliqua præexistente mensura, ut sic referatur ad hoc signatum potius, quam ad illud, quia nunc ita contingit tempore jam fluente; sed hoc quæri potest de particulari agente, a quo producitur res in tempore, non vero ipsum tempus. Deus autem simul in esse produxit & creaturam, & tempus. Præelegit ergo aliquod momentum, quod initium temporis esset, non quod esset in jam labente tempore. Ad secundum distinguo minorem: divina bonitas semper est eadem, & eodem modo per creaturas semper fuisset manifestata, nego; & non eodem modo, concedo. Eo enim modo producendæ fuerunt, quod esset ad divinæ bonitatis manifestationem utilius; magis autem manifestatur divina bonitas per creaturarum inceptionem, ut ex D. Thoma mox dicetur. Ad tertium distinguo primum consequens: se communicare infinite supra capacitatem recipientis, nego; juxta capacitatem, subdistinguo: juxta capacitatem absolute, nego; relative ad finem ab agente intentum, concedo. Hinc plures ex creaturis divinam æternitatem quodammodo imitantur in infinitum duraturæ. An vero res creatæ æternæ durationis a parte ante, ut in Scholis dicitur, capaces fuerint, lis est inter Philosophos. Quartum argumentum est Aristotelis, (4. *Phis.*) satis

quidem ingeniosum. Distinguo tamen primam minorem: Prius, & posterius si de eodem genere durationis dicantur, constituunt tempus, concedo; si de diversis, nego. Quum dicitur, Deum esse priorem mundo, non significatur, fuisse aliquod tempus, in quo Deus ante mundum existeret, quum Deus non existat in tempore, sed æternitatem Dei coexistere mundo, & ejus carentiæ, sive durationem mundi non æquare æternitatem Dei; vel etiam, Deum præextitisse mundo tempore imaginario, sicut quum dicimus: supra cœlum nihil est, ly *supra* designat locum imaginarium tantum, secundum quod imaginari possibile est dimensionibus cœlestis corporis alias dimensiones superaddi.

7. Opponuntur & alia momenta ex parte rerum factarum. 1. Nam plures sunt creaturæ, in quibus non est potentia naturalis ad non esse, sicut substantiæ intellectuales: ergo debuerunt semper fuisse. Ita Aristoteles. (*1. de Cœl.*) Secundo ex eodem: (*8. Phis.*) Nihil incipit moveri, nisi quia aut movens, aut motum aliter se habet, ac prius; sed quod aliter se habet, ac prius, movetur: ergo ante omnem motum incipientem, fuit aliquis motus: ergo motus æternus est. 3. Appetitus naturæ cassus esse non potest; sed omne agens, quod non potest conservari in individuo, appetit esse perpetuo, saltem in specie, unde omnia agunt ad propagationem speciei, & quæ magis caduca sunt, ac decidua, magis per generationem multiplicantur: ergo saltem species rerum perpetuæ sunt. 4. (*8. Phisic.*) Tempus nequit intelligi sine aliquo nunc; Sed nunc est finis præteriti temporis, & initium futuri: ergo non potest tempus intelligi, quin intelligatur aliud præteritum: tempus ergo æternum est: ergo & motus, & mobile. 5. Id ad cujus negationem sequitur ejus positio, necessario est; sed si negatur tempus esse, ponitur tempus esse: ergo tempus æternum est. Probatio mediæ: Si tempus non semper fuit, prius non fuit, & postea fuit; sed prius, & posterius efficiunt tempus: ergo ante inceptionem temporis fuit tempus. 6. Aristoteles (*1. Phis.*) probat cœlum, & materiam esse ingenita; sed nullum ingenitum incipit esse: ergo cœlum, & materia semper fuerunt; materia autem sine forma esse non potest: ergo naturalia composita semper fuerunt. 7. Vacuum est, ubi non est corpus, sed esse potest; sed si mundus incepit esse, positus est, ubi poterat esse: ergo ante mundum fuit vacuum; sed omne vacuum est extensum, omne extensum divisibile, omne divisibile continuum, omne continuum corpus: ergo ante mundum fuerunt corpora. 8. Verum, & Ens convertuntur; sed multa sunt ab æterno vera: ergo ab æterno entia. 9. (*in Prædicam.*) Ex eo quod res est, vel non est, enunciatio vera est, aut falsa; sed plura enunciabilia sunt ab æterno vera: ergo. Dicetur es-

se

se vera veritate divini intellectus. Sed contra est. Nam veritas divini intellectus est una, & simplex; sed veritas harum propositionum: circulus est rotundus, Sortes curret, non est una & eadem, nam veritas primæ est necessaria, non autem secundæ: ergo.

8. Distinguo antecedens primi: In quibus non est potentia ad non esse absolute, nego; ad non esse, postquam sunt, concedo. Talis autem necessitas non facit rem esse, sed consequitur. Ad secundum dictum est supra. (*in præc.*) Statuimus enim, mundum incepisse per creationem, quæ nec mutatio, nec motus est, sive ex parte facientis, sive ex parte facti. Ad tertium distinguo minorem: appetit esse perpetuo postquam est, concedo, aliter, nego. Ad quartum distinguo minorem: Nunc temporis præterlabentis est finis præteriti &c., concedo; nunc temporis incipientis, aut desinentis est finis &c., nego. Currentis enim rotæ, aut fluentis aquæ quælibet pars est motus, & principium, & finis; quando autem rota incipit moveri, pars aliqua fuit prima tantum, & non ultima, & quando desinit moveri, pars est aliqua tantum ultima, & non prima. Est autem tempus numerus motus. Ad quintum dicitur, sicut ad quartum præcedentis, est enim sub alia forma idem ratiocinium. Distinguo igitur majorem probationis: prius non fuit ly· *prius* designante tempus reale, nego; tempus imaginarium, sive æternitatem, concedo. Ad sextum distinguo majorem: probat esse ingenita, id est non facta, nego; ingenita, id est, non facta per generationem, concedo. Hinc minorem vel nego, vel explico: Nullum ingenitum incipit esse per generationem, concedo; per creationem, nego. Ad septimum distinguo primum consequens: ante mundum fuit vacuum illimitatum, seu spatium imaginarium, concedo; vacuum limitatum, sive spatium reale, nego. Spatium enim, sive locus realis est ultima superficies corporis continentis immobilis, unde spatium illimitatum, seu nulla superficie corporis circumscribentis septum, locus non est. Quod enim de tempore, idem de spatio, aut loco dicitur. Unde sicut tempus imaginarium nihil est, nisi imaginaria successio motus, qui in eo esse posset; ita vacuum, aut spatium imaginarium nihil est, nisi imaginaria extensio corporis, quod in eo esse potest. Ad octavum distinguo minorem: Multa sunt ab æterno vera, veritate se habente ex parte intellectus divini, concedo; ex parte rerum ipsarum, nego. Et similiter distinguo minorem ad nonum. Effatum enim illud Aristotelis primo, & per se procedit de humano intellectu. Hic enim in sua veritate, aut falsitate dependet a rebus, & ab eis provenit; veritas autem intellectus divini, ut (*1. prop. 7.*) dictum est, ab rebus non pendet, nec ab eis provenit. Unde idea, aut enunciatio in nobis vera est, quatenus est conformis rei; res autem vera est, quatenus est divino exemplari,

aut

aut ideæ conformis, sicut vera imago domus dicitur, quæ est conformis domui artefactæ; domus autem artefacta dicitur vera per conformitatem ad exemplar in mente artificis præconceptum. Ad id, quod adjicitur, dico, veritatem divinam esse unam secundum entitatem actus, quia Deus uno, & eodem actu omnia intelligit; non autem secundum objecta, ad quæ ejus cognitio refertur. Unde sicut ab una hominis facie resultant plures similitudines in speculis, sic ab una idea divina resultant plures similitudines in mentibus creatis. Veritates ergo apud nos plures sunt, secundum pluralitatem rerum; veritas autem rerum, quamvis in se multiplex, est tamen una per conformitatem ad idem exemplar, scilicet, Ideam divinam, quæ rerum multiplicitatem uno, & simplicissimo modo in se præhabet.

9. Ex dictis patet (quamvis Theologi nihil interest) quid sentiendum sit de argumentis, & mente Aristotelis circa mundi æternitatem. Apparet enim ex prædictis ejus rationes non esse demonstrativas, nec ipsum iis usum fuisse, ut mundi æternitatem directe suaderet, sed magis, ut absurdas aliquas aliorum impugnaret sententias. Et hoc apparet ex tribus, ut adnotavit D. Thomas. (*1. p. q. 46. a. 1.*) 1. Quia (*tam in 8. Physicorum quam in 1. de Cœlo*) præmittit quasdam opiniones, ut Anaxagoræ, Empedoclis, & Platonis, contra quas rationes contradictorias inducit. 2. Quia ubicumque de hac materia loquitur, inducit testimonia antiquorum, quod non est demonstrantis, sed probabiliter arguentis. 3. Quia expresse dicit: (*in 1. Topicorum*) quædam sunt problemata Dialectica, de quibus demonstrationem non habemus, ut an mundus æternus sit?

PROPOSITIO IV.

Mundus incepit; ejus tamen inceptio sola fide tenetur.

1. PRima pars convincitur Scripturarum testimoniis: (*Gen. 1.*) In principio creavit Deus cœlum, & terram: Tu in principio, Domine terram fundasti, & opera manuum tuarum sunt cœli (*Psal. 101.*): cum aliis concordantibus pluribus, quæ communi Patrum consensu de principio temporis intelligenda sunt. Tempus ergo incepit, atque adeo motus, & res omnes extra Deum, (*Jacob. c. 1.*) apud quem solum transmutatio non est, nec vicissitudinis obumbratio. Dices ex iis locis Scripturarum initium temporis non recte deduci. Sunt enim ex Patribus, & Ecclesiasticis Doctoribus plures, qui ea verba non de principio temporis, sed de divina Sapientia, & Verbo Dei æterno interpretantur, ut diserte Origenes: (*hom. 1. in Gen.*) In principio, hoc est in verbo suo Deus fecit cœlum, & terram.

Paria his Ambrosius, Basilius, Augustinus, Hieronymus, nec dissentit Tertullianus, & D. Thomas. Hinc verbum dicitur initium viarum, id est, operationum Dei, quoniam in ipso, ait Apostolus (*Coloss. 1.*) condita sunt omnia in cœlo, & in terra. Unde & Christus Dominus: Ego, inquit, (*Joan. 8.*) principium, qui & loquor vobis. Respondeo, hanc posteriorem expositionem cum prima non pugnare, & Patres utramque libentissime amplexos esse. Hæc tamen mystica potius, quam literalis est, & primam supponit. Propria namque significatio illius vocis hæc esse videtur, ut denotet primum tempus, aut primam ejus rei, de qua dicitur, partem. Itaque principium, sive initium, ut Tertullianus dixit, (*cont. Herm. cap. 10.*) inceptionis est verbum, non alicujus substantiæ nomen. Deinde sensus ille prior ex aliis locis Scripturarum manifeste deducitur. Dicitur enim (*Prov. 8.*) Dominus possedit me in initio viarum suarum, antequam quidquam faceret a principio. Ubi divina Sapientia & initium viarum Dei dicitur secundum posteriorem expositionem, & tamen ly *a principio* per illud explicatur, antequam quidquam faceret. Item: Adhuc terram non fecerat, & flumina, & cardines orbis terræ. Et item: (*Ps. 89.*) Antequam formaretur terra, & orbis, a sæculo, & usque in sæculum tu es, Deus. Accedit versio Arabica in principio Genesis: Primum quod fecit Deus, fuit cœlum, & terra. Item Aquilæ interpretatio, (*Ap. Phil. lib. 1. de Opif. mund. c. 4.*) quem verborum hæbraicorum diligentissimum vestigatorem vocat Hieronymus. Ille autem εν κεφαλεω, id est primum, seu primo in capite fecit Deus cœlum, & terram, cui lectioni consonat illud: (*ad Heb. c. 10.*) In capite libri, id est in principio libri.

2. Secunda autem propositionis pars est expressa D. Thomæ ajentis: (*1. p. q. 46. art. 2.*) Dicendum, quod mundum non semper fuisse, sola fide tenetur, & demonstrative probari non potest. Ex quo propositionis hæc ratio deducitur: Illud, quod demonstrative probari non potest, sola fide certum, & indubitatum habetur. Probabilia enim argumenta certum de re faciunt neminem; sed mundum non semper fuisse, demonstrative probari non potest: ergo solum habetur per fidem. Minor probatur: Demonstrationis principium est definitio; quidquid autem producitur, est singulare: singularia autem non definiuntur; quia definitio abstrahit ab *hic*, & *nunc*, unde dicitur, verba definitionis non significare actum, sed aptitudinem; *nunc* vero, sive determinatio aliqua temporis necessaria est ad inceptionem rei demonstrandam: ergo rerum inceptio per demonstrationem probari non potest; Secundo: Demonstratio est de necessariis; sed in nullo temporis momento ita necessario mundus incepit, ut non potuerit prius incepisse: ergo nullum determinatum tempus ad mundi inceptionem de-

demonstrandam assumi potest; sed sine determinatione temporis non potest inceptio demonstrari : ergo inceptio mundi demonstrari non potest. Dices: Posse demonstrari rem incepisse, licet non tempus determinatum, in quo inceperit. Respondeo tamen, id accidere posse, ubi rei inceptio non est eadem cum inceptione temporis, at ubi idem est initium rei, & temporis, nequit initium rei demonstrari sine determinatione temporis. Secundo, id accidere posse in iis, quæ ex causa demonstrari possunt; sic autem mundum incepisse, demonstrari non posse, ostenditur: Demonstratio enim est de necessariis; ergo tunc solum potest effectus per causam demonstrari, quando effectus ab causa necessario procedit, seu quando expositione causæ, effectus positio necessario sequitur; sed hoc non potest de rebus creatis demonstrari, quum potius demonstratum sit, creaturas non ex necessitate, sed ex libera voluntate a Deo procedere: ergo inceptio Universi per causam demonstrari non potest. Item: Creaturæ a Deo procedunt non per necessitatem naturæ, sed per voluntatem; sed voluntas Dei ratione naturali investigari non potest, nisi in his, quæ Deum velle necesse est, Deum autem creaturas velle, necessarium non est, ut item (*1. propos. 13.*) demonstravimus; ergo inceptio creaturarum nullo ex capite potest per demonstrationem probari.

3. Probatur tandem conclusio ex oppositorum solutione. Si enim omnia, quæ pro inceptione mundi afferuntur, probabili aliqua via dissolvi, ac dilui possunt, demonstrationum vim non habent. Argumentantur autem primo: Omne quod fit, incipit esse; sed mundus factus est, ut nuper est demonstratum: ergo esse cœpit. Major demonstratur: omne quod fit, antequam fieret, non erat, ad hoc enim fit, ut sit; sed quod non erat, ac deinde est, incipit esse: omne igitur quod fit, esse incipit. 2. Mundus ex nihilo factus est per 2.: ergo ante mundum nihil præcessit. 3. Infinitum pertransiri non potest; sed si mundus semper fuisset, infiniti jam dies, & anni, & generationes rerum pertransiissent: ergo. 4. Si mundus semper fuisset, esset coæternus Deo, quod esse non potest ex supradictis. 5. In causis efficientibus daretur processus in infinitum, quod supra improbatum est. Assumptum patet, nam hujus filii causa est pater, & hujus patris avus, & sic in infinitum. 6. Infinito fieret additio, quum diebus præteritis infinitis, alii etiamnum adderentur. 7. Omne agens intellectivum ex aliquo principio operatur; sed Deus est agens intellectivum: ergo. 8. Experimentis patet, artes aliquas denuo inventas, & regiones aliquas denuo habitatas: ergo non semper mundus fuit. 9. Artes, & scientiæ tempore perficiuntur, nam ut Priscianus inquit, homines tempore juniores etiam cultiores, & perspicaciores sunt, unde de posterioribus hisce temporibus dictum est,

Et

Et pueri nasum Rhinocerotis habent:

Ergo si tempus infinitum præteriisset, artes, & scientiæ ad infinitam, aut saltem omnem eam cujus capaces sunt, perfectionem devenissent; sed hoc est falsum, nam quotidie videmus in omnis genere aliquid inventis addi: ergo non semper mundus fuit. 10. Alluvione paulatim terra consumitur, ut in libro Job dicitur: (*c. 14.*) ergo si mundus semper fuisset, jam esset omnino, & penitus consumpta. 11. Animæ humanæ immortales sunt, ut alibi demonstratur; (*lib. 6. prop. 3.*) sed si semper fuisset mundus, infinita fuisset hominum præteritorum multitudo, quorum animæ adhuc existerent: daretur ergo in rebus infinitum in actu, quod in Physica improbatur: repugnat igitur, mundum semper fuisse.

4. Hæc sunt potissima argumenta, quibus rerum inceptionem aliqui probare conantur, quæ quum non usquequaque concludant, licet probabilitatem habeant, solvere operæ pretium erit, ait D. Thomas, (*2. cont. Gent. c. 38.*) ne videatur fides Catholica in vanis rationibus constituta, & non in solidissima fidei doctrina. Ad primum ergo distinguo majorem: omne quod fit per motum, aut mutationem incipit esse, concedo; per creationem, subdistinguo: incipit esse, si fiat jam labente tempore, concedo; si fiat simul cum tempore, nego, nam in æternitate non potest momentum assignari, antequam fieret, ex quo patet solutio ad probationem. Id autem respondere Christiani omnes tenentur, si de divina Verbi generatione argumentum fiat. Nam similiter dici posset, ut Ariani dicebant: omne quod gignitur, antequam gigneretur, non erat &c. Ad secundum distinguo antecedens: Ex nihilo, quod præcesserit, nego; ex nihilo, id est, ex nullo subjecto præcedenti, concedo. Ad tertium distinguo majorem: Infinitum cathegorematicum, sive quod simul, & in actu est, concedo; syncathegorematicum, sive successive existens, nego. In hoc enim quælibet collectio data, finita est; in omnibus autem simul, si mundus semper fuisset, non esset accipere primam, sicut si mundus semper foret, non esset accipere ultimam, & ita nec transitum, quod semper exigit duo extrema, inquit D. Thomas. (*quæst. cit. a. 2.*) Ad quartum nego assumptum. Non enim quod semper est, id est æternum, sed quod totum simul, & semper est. Vide prop. secundam libri primi. Ad quintum distinguo antecedens: Daretur processus in infinitum in causis efficientibus per se requisitis, & simul concurrentibus ad operationem, nego, & hoc est, quod inprobatum est supra: in causis non per se requisitis, nec simul concurrentibus ad operationem, concedo. Hæc enim infinitas accidit causis. Accidit enim

nim (*ibidem*) Patri Sortis, quod sit alterius filius, vel non filius, (generare enim posset quamvis alterius filius non esset) non autem accidit baculo in quantum movet lapidem, quod sit motus a manu, movet enim in quantum est motus. Ad sextum distinguo: infinito fieret additio ex ea parte, qua infinitum est, nego; qua non est infinitum, concedo. Ad septimum distinguo majorem: Omne agens intellectivum, quod procedat per deliberationem, & discursum, concedo; si non ita procedit, nego.

5. Ad octavum dicerent contrariæ sententiæ assertores, artes infinities fuisse inventas, & iterum neglectas, aut corruptas, ut sunt humana omnia casibus subjecta, & regiones similiter. Ad nonum diceretur, hæc contigisse, quod non semper homines eodem studio, atque animi contentione iisdem incumbunt disciplinis, aut labore deterriti, aut amore novitatis illecti. Unde scientiæ centies intermissæ, & post longa tempora quasi denuo inventæ fuerint, ut dicitur in Metaphysicis, (*cap. 11.*) & multis documentis firmari posset non ex remotissima antiquitate petitis. Ubi notandum obiter hæc duo postrema argumenta, quibus multum fidunt, & quæ multis undique conquisitis veteris, & recentioris historiæ monumentis exornant nostrorum temporum Philosophi nimium sensibus, & imaginatione addicti, hæc inquam, tam vana, & levia visa sunt Aristoteli Metaphysicis demonstrationibus assueto, ut postquam prædictis modis responderat, ridiculum esse dixerit, (*lib. 1. c. ult.*) ex hujusmodi particularibus mutationibus, quæ circa nos accidunt, de antiquitate, aut novitate mundi ferre sententiam. Quæ Aristotelis verba usurpavit D. Thomas. (*1. p. q. 46. 2.*) Hæ tamen rationes, atque his similes ex Astronomia, Historia, & Physicis observationibus desumptæ quamvis ad novitatatem mundi suadendam ridiculæ, tamen supposita fidei veritate ad eam comprobandam, & sustinendam, non sunt omnino inutiles, iisque utitur Augustinus in 12. de Civ. Dei. Ad decimum dicitur, non ita terram per alluviones ex una parte consumi, ut non ex alia per continuam mixtorum transmutationem, & aquarum recessum augeatur. Ad undecimum varie responsum est a priscis Philosophis. Algazel quidem totum concedit, dicens, (*Metap.*) illud esse infinitum per accidens. Alii dixerunt, animas cum corpore interire, alii ut Pythagorici, & nonnulli hodiedum Asiatici easdem ab uno corpore in aliud transmigrare. Quum vero hæc ratio de particulari sit, inquit D. Thomas, posset aliquis dicere, mundum semper fuisse; sed non semper in eo fuisse homines.

6. Utrum vero absolute mundus, aut creatura aliqua potuerit semper fuisse, disputant Philosophi ad lib. 8. Physicorum. Et quidem D. Thomas in affirmativam sententiam videtur propensior præcipue in

(*3. de*

(3. *de Pot. art. 14.*) Ostendit enim, nullam ex terminis contradictionem apparere, & contrarium nulla cogente argumentatione concludi. At in 2. contra Gentes postquam ex doctrina Philosophorum reliquas objectiones diluerat, potest autem, inquit, efficacius procedi ad hoc ostendendum ex fine divinæ voluntatis, qui solum est divina bonitas, in quantum per causata manifestatur; sed potissime manifestatur divina bonitas, & virtus per hoc, quod res non semper fuerint. Ostenditur enim per hoc, quod res aliæ præter ipsum ab ipso habent esse, & quod non agit per necessitatem naturæ, & quod virtus ejus est in agendo infinita: convenientissimum ergo fuit, ut rebus principium creationis daretur. Rem ergo D. Thomas, sicut Aristoteles tanquam problema Dialecticum haberi voluit.

PROPOSITIO V.

Mundus unus est.

1. NOn est quæstio de unitate simplicitatis, sic enim mundum unum non esse patet, quum corporeus sit, & ex tot, tamque diversis naturis coalescens, ut ex ipsa ejus definitione habetur. Nec item quæstio est de unitate physicæ compositionis, quanquam de hoc unitatis genere major esse videretur dubitandi ratio. Existimarunt siquidem veteres nonnulli, Mundum esse compositum quoddam physicum ex partibus multis dissimilibus, atque eterogeneis constans, sicut humanum corpus, & in quo, præter formas particulares cœli, ac terræ, aeris &c., esset aliqua communis forma totius. Hanc autem formam, quam & Mundi animam vocabant, plerique asseruerunt, esse Deum, ut est apud D. Thomam, (*2.2. q.94. 1.*) & Augustinum (*7. de Civ. 2.*) idem de Varrone asserentem. Quæ videtur etiam fuisse Stoicorum opinio, ut ex Seneca apparet, atque ex illo Catonis apud Lucanum:

Jupiter est quodcumque vides, quocumque moveris.

Quod elegantius multo apud Maronem:

Principio cœlum, & terras, camposque liquenteis,
Lucentemque globum Lunæ Titaniaque astra
Spiritus intus alit, totamque infusa per artus
Mens agitat molem &c.

Quem

Quem autem hic animam, sive Spiritum, alibi Deum vocat summus Poeta, dicens.

> .... Deum namque ire per omneis
> Terrasque, tractusque maris, cœlumque profundum.

Hinc toti mundo, & singulis ejus partibus cultum Divinitatis exhibendum putabant, & ad hæc referebant numina, & veluti allegoricas Deorum imagines, ut ex Varrone narrat Augustinus. Nec abhorrebant Manichæi, qui creaturas de substantia Dei factas, asserebant, & David, de Dinando, qui materiam primam, ex qua omnia mixta fiunt, ajebat, Deum esse, quorum stultissimam impietatem postremis hisce sæculis suscitavit Spinosa.

2. Jam vero Deum nullius compositi formam, aut materiam esse posse, in primo (*prop. 3.*) ostensum est, quum de divina simplicitate ageretur. Utrum vero præter Deum aliqua possit esse forma, sive anima mundi totius, id vero quærendum videtur. Nam & corpora cœlestia esse animata, non modo Plato, & Aristoteles, aliique ex antiquioribus Philosophis, sed etiam ex Ecclesiasticis Scriptoribus Origenes (*lib. 1. Periarchon. c. 7.*) aliique censuerunt, nec longe abest Hieronymus. (*in c. 1. Ecclesiastæ.*) Augustinus variis in locis dubitabundus hæret. Inquit enim: (*Enchir. c. 58.*) Nec illud quidem certum habeo, utrum ad eandem societatem (Angelorum) pertineant Sol, Luna, & cuncta sidera, quamvis nonnullis lucida esse corpora, non tamen sensitiva, vel intellectiva videantur. Quinimmo & ipse D. Thomas, quum ostendisset contra Averroem, quod secundum dicta Aristotelis oportet ponere intellectum uniri corpori ut formam, & hoc ex opinione Aristotelis demonstrasset de corpore cœlesti, ut inde de humano corpore intentum concluderet, hæc subdit; (*2. cont. Gent. cap. 70.*) Hoc autem quod dictum est de animatione cœli, non diximus, quasi asserendo secundum fidei doctrinam, ad quam nihil pertinet, sive sic, sive aliter dicatur. Ergo quia D. Thomas quæstionem de cœli, & siderum animatione ad fidem pertinere non putavit. Tamen ipse diserte asserit, (*q. un. de spir. creat. ar. 6. & 1. p. q. 70. 3.*) substantiam intellectualem non uniri corpori cœlesti, ut formam, sed ut motorem. Quæ D. Thomæ sententia, quod ad primam ejus partem attinet, omnino tenenda est.

3. Demonstrat item D. Thomas, substantiam intellectivam nulli corpori, nisi humano uniri tanquam formam, de quo alibi. Jam vero quocumque modo ponatur illa substantia, quæ Mundi anima dicitur, sive tanquam forma totius, sive tanquam extrinsecus motor, oporteret

eam

eam intellectivam esse, totamque in toto, & totam in qualibet mundi parte, quum esset in omnibus, & singulis partibus naturalis motus principium. Oporteret item, ut simul diversimode, immo contraria operaretur, separataque membra, & partes mundi contrarias informaret, & ad nutum moveret, quæ omnia simul nulli creatæ substantiæ convenire posse videntur. Quod si de Deo sermo sit, quamvis non formam, tamen motorem esse totius naturæ universalem, nemo non fatebitur, quo sensu etiam mundi anima vocari poterit, eo modo, quo cœli, & astra animata dici possunt secundum D. Thomam, quamvis substantia intellectiva non uniatur eis, ut forma. Hæc tamen animatio, quæ solum æquivoce talis dici potest, ut idem D. Thomas notavit, non facit ex motore, & mobili unum per se, aut quocumque modo physice compositum, ut eo compositionis genere mundus unus dici possit.

4. Nec item loquimur de unitate meræ aggregationis, sicut unus dicitur acervus lapidum nulla partium inter se connexione, atque ordine. Constat enim, mundi partes aliquo inter se ordine esse connexas, & simul ad communem causam ordinem dicere. Quapropter de quarto hoc unitatis genere solum procedit præjacta conclusio, quæ brevi hac, & dilucida D. Thomæ argumentatione (*1. p. q. 47. 3.*) probatur: Ea, quæ unitate ordinis una esse dicuntur, non multiplicantur, nisi multiplicato ordine. Licet enim multæ sint, & diversarum nationum acies, multæ, & diversorum generum naves, si tamen ad eundem finem diriguntur, uniusque imperio supremo gubernantur, unus exercitus, & una classis dicitur; sed quotcumque sint partes mundi, ad eundem finem diriguntur, ab eadem communi causa dependent, unius, & ejusdem reguntur arbitrio, & ab eo præstitutum ordinem servant: ergo quotcumque sint partes mundi, mundus unus est. Consonant testimonia Scripturarum. Ubicumque enim mundus singulari numero dicitur, quod ipsius singularitatem satis aperte designat.

5. Dices contra tamen: In corpore Lunari montes, & valles, & lacus & flumina observarunt, qui hæc, ut Augustinus inquit, (*lib. 12. de Civ. c. 13.*) laboriosissime, & otiosissime quæsierunt; sed hæc omnia frustra essent, nisi Luna incoleretur: ergo habet Luna incolas suos, atque adeo alius ille mundus erit ab nostro omnino sejunctus, atque independens. Secundo: Juxta Copernicum, Nevvtonum, & plerosque Recentiores unaquæque fixarum Sol quidam est, nisi quod multo minores apparent ob immensam a tellure distantiam, quæ tanta est, ut nonnullorum siderum lux post annos fere sex mille nondum pervenerit, nec post aliqua annorum millia perventura sit ad nos; sed non est credendum, tot Soles, atque adeo immensa cœlo-

lorum spatia terræ huic uni, atque adeo exiguæ, & solis his hominibus inservire. Sunt ergo præter terram hanc nostram habitabiles mundi alii, ut Democritus ille ajebat. 3. Quia non est potior ratio, cur Deus unum mundum produxerit, quam plures. 4. Quia quidquid est materiale, est numero multiplicabile. Est enim distinctionis numericæ principium materia, ut in Metaphysicis dicitur.

6. Ad argumentum 1. nego majorem. Ex illis enim Astronomorum observationibus solum efficitur, corpus Lunare non esse in superficie perfecte sphœricum, sed asperum, & inæquale, neque & omnibus æque partibus lucem reflectere, quod aquarum, montium, & vallium speciem quamdam spectatoribus præbet, unde eis nomina imposita, non quod illic veros montes, & flumina eorum nominum authores crediderint. Si qui autem alii, (ut nihil est tam absurdum, quod aliquis Philosophorum non dixerit) ab aliquibus animantibus Lunam habitari dixerunt, ut Cusanus Cardinalis, Fontenellius &c. habeatur pro non dicto. Respondeo secundo adhuc toto concesso syllogismo, negando quod ultimum subinfertur, nimirum, mundum alium illum futurum. Mundus enim est compages ex cœlo, terraque coalescens, & naturis omnibus, quæ in his continentur. Sive ergo præter terram aliæ sint partes mundi habitabiles in Planetis, sive non, a quo Theologia, & ratio nostræ assertionis præscindit, non inde plures mundos esse convincitur, nisi in eo vulgari sensu, quo America novus Mundus appellatur, atque ita intelligenda est opinio Democriti, & aliorum Philosophorum de pluralitate mundorum, quibus ex antiquis Ecclesiæ Patribus adhæsit Clemens Romanus (*Ep. 1. ad Corinthios cap. 20.*) inquiens: Oceanus intransmeabilis est hominibus, & qui ultra ipsum sunt mundi, qui tamen ejusdem dominatoris Dei dispositionibus gubernantur. Porro quum eam Clementis sententiam nonnulli reprehenderent, ut apud Photium (*in Bibl. cod. 113.*) legitur, Origenes ita illum interpretatur, ut solutionem, & intelligentiam hanc nostram egregie confirmet. Ait enim. (*2. περ. αρχ. c. 3.*) Meminit sane Clemens Apostolorum discipulus etiam eorum, quos Ἀντίχθονας Græci vocant, atque illius partis orbis terræ, ad quam neque nostrorum quisquam accedere potest, neque ex illis quisquam ad nos transire, mundos qui post Oceanum sunt pluraliter nominans, ut putetur, omnem quidem universitatem rerum, quæ sunt, atque subsistunt cœlestium, & supercœlestium, terrenarum, & infernarum unum, & perfectum mundum generaliter dici, intra quem, vel a quo, cæteri, siqui illi sunt, putandi sunt contineri. Ex quo patet etiam responsio ad secundum ex Copernico, & Nevvtono, etiam permissa majori. Nec enim in his Philosophorum machinationibus immorandum est Theologo, nisi cum sacræ doctri-

næ

næ principiis connexionem aliquam habere videantur, & tunc ita quidem, ut profanæ omnes scientiæ velut famulæ vocent nos, & ad arcem Sapientiæ manu ducant, non ut sæcularis eruditio, quæ de terra est, & de terra loquitur, in arce Sapientiæ dominetur. Tertium argumentum probaret, mundos infinitos, quum non tot esse possint, quin plures. Unitatem autem mundi unitas ordinis exigere videtur, & unitas artificis, & gubernatoris. Quartum solum probat, non repugnare plures cœlos, aut plures terras, & similiter de unoquoque creaturarum genere. Mundus autem non ideo materialis dicitur, quod ex aliqua communi materia confletur, sed quod materialia omnia complectatur, quamvis plura etiam sint in mundo immaterialia, ut mox dicetur.

7. Plura hic inquiri possent circa singularium rerum productionem, quæ sacrarum Scripturarum Expositoribus relinquimus. Horum nonnulla tetigit levi brachio D. Thom. in 1. p. ab quæst. 66. usque ad 74., atque alii ex authoribus in principio citatis. Aliqui etiam nonnulla adjiciunt, quæ D. Thomas veluti ab Theologico instituto aliena omnino prætermisit, ut illud: Qua anni tempestate creatus sit mundus, de quo Petavius, Usserius, aliique fuse disputant. Item: quoto ab hinc anno creatus mundus sit, seu quot anni ab ejus exordio effluxerint? De quo videndi citati Chronologi, & Salianus, aliique apud ipsos.

8. Majoris autem ponderis esse videtur quæstio illa, quæ & tempore creationis fit, an nimirum sex dierum vero, ac naturali intervallo res Deus produxerit, an simul omnia creaverit, quæ per intervalla dierum Moyses narraturus distinxerit? Nam omnia simul a Deo creata censuit Philo Judæus, (*initio lib. 1. allegoriar.*) qui stultum esse ait, arbitrari sex diebus, aut omnino in aliquo temporis intervallo mundum extitisse. Philonem sequutus est Origenes (*lib. 6. cont. Cels.*) eos reprehendens, qui naturali sex dierum intervallo conditum mundum putabant. Origeni assentitur Augustinus pluribus in locis, (*lib. de Gen. ad litt. imperf. c. 7. & lib. 4. de Gen. ad litt. c. 22. & 11. de Civ. c. 29.*) sex dierum distinctionem, & mane, ac vesperum cujusque diei ad diversam Angeli cognitionem allegorici referens, qua illi res creatas vel in verbo Dei, vel in propriis naturis contemplantur, quarum primam matutinam; secundam vespertinam appellavit. In eamdem sententiam propendere nonnihil videtur Athanasius, (*lib. 3. cont. Arian. or. 3.*) & Procopius. (*in Genes.*) Primus enim confertim, & simul omnia inquit rerum genera, uno, & eodem momento esse producta. Secundus vero sex dies a Moyse enumeratos, ait, ut quod factum erat accuratius ex ordine monstraretur.

9. Contraria tamen sententia, quæ per vera, ac naturalia sex dierum intervalla mundum conditum affirmat, reliquorum omnium fuit Patrum, & Doctorum Ecclesiasticorum, ante, & post Augustinum, si Cajetanum excipias, & eo recentiorem Serrium. Nam primo quidem hic exponendi modus simplicior, & planior est, ac Moysis verbis longe congruentior, in cujus textu dies sex, & eorum intervalla adeo exacte numerantur. Secundo, quia Moyses aliqua ex nihilo creata, aliqua ex præjacente materia facta apertissime distinguit, ut herbas ex terra, pisces ex aqua; sed hoc stare non posset, si omnia simul, eodemque momento facta fuissent; oporteret enim omnia ex nihilo facta fuisse, sola enim creatio motum non importat: ergo. 3. Quia Moyses Sabbathum observandum Judæis præcipiens: Non facies, inquit, (*Exod. c. 20.*) omne opus in eo . . . . Sex enim diebus fecit Deus cœlum, & terram, & requievit die septimo, idcirco benedixit Dominus diei Sabbathi, & sanctificavit illum; sed hæc ratio nulla esset, si sex illi dies, & etiam dies Sabbathi unus tantum essent, ut consideranti patet: ergo. 4. Quia omnino est inverosimile, Moysem cum rudi populo loquentem, & ad illius instructionem scribentem sex illos dies, & matutinum, ac vespertinum cujuslibet diei tempus pro Angelicis cognitionibus intellexisse, & ita intelligenda voluisse, quum ipsorum Angelorum creationem, aut omnino prætermiserit, aut sub nominibus corporalium vix adumbraverit, ut infra ex Patribus dicetur, & alibi etiam supra adnotaverimus, immo quum id ex omnibus Scripturam legentibus non nisi uni Augustino in mentem venerit. Quinto: quia opinio Augustini nullo in ipsis Scripturis argumento fulcitur, ut ex ejus rationum solutione constabit. Sexto; quia cum ipsius Moysis narratione stare non potest. Quî enim fieri poterat, ut in eodem temporis momento terra fieret, ex ea homo, hic in Paradisum deferretur, dormiret, & ex dormientis latere muliebre corpus formaretur? Ergo vel tota illa mundi molitio ad sensum allegoricum referenda est, ut voluisse videtur Origenes, aut Augustini opinio sustineri non potest. 7. Si eodem temporis momento lux creata est, & a tenebris divisa, id est angeli boni confirmati sunt in gratia, & ab reprobris discreti: ergo Angeli reprobi in eodem suæ creationis momento peccaverunt, quod esse non potest, ut alibi ex D. Thoma dicetur. (*prop. 26.*) Mitto alia plura, quum nemo sit, qui illum opinandi modum sequatur.

10. Pro ea tamen nonnulla afferuntur, quæ prætermittenda non sunt. Adducit enim primo Augustinus illud Genesis: (*cap. 2.*) Hæ sunt generationes cœli, & terræ in die, quo fecit Dominus Deus cœlum, & terram. 2. Illud Ecclesiastici: (*cap. 18.*) Qui vivit in æternum, creavit omnia simul. 3. Inducitur illud Job: (*cap. 11.*) Ec-

ce Behemoth, quem feci tecum: ergo Behemoth, seu malus Angelus, sic enim interpretatur Gregorius, (*lib. 32. Mor. in Job. c. 9.*) simul cum homine factus est: sed Angelus ille dicitur initium viarum Dei, atque adeo prima die creatus censetur, homo autem sexta: ergo prima, & sexta sunt eadem dies. 4. Quanto agens est potentius, tanto minori tempore operatur; sed Dei virtus infinita est: ergo operatur in instanti. 5. Distinctio diei, & noctis fit per motum Solis, qui ad hoc creatus dicitur, ut dividat diem, ac noctem; sed Sol, & astra reliqua facta sunt quarta die: ergo ante diem quartam non fuit distinctio diei, & noctis, atque adeo saltem tres primi dies veri, & naturales non fuerunt. Hæc argumentatio Augustinum dicere coegit, se non invenire, quo circuitu, aut processu lux corporalis antequam firmamentum, & luminaria fierent, diei, ac noctis vices exhibere potuerit.

11. Hæc tamen omnia non est solvere difficile. Ad primum enim dicimus, in secundo Genesis capite diem poni pro tempore, sicut quum dicitur: (*Joel 3.*) In illa die stillabunt montes dulcedinem &c. Namque Scripturarum more sanctarum diem poni solere pro tempore, nemo, qui illas litteras, quamlibet negligenter legerit, nescit, ut ipse fatetur Augustinus. (*20. de Civ.*) Secundo respondeo cum D. Thoma, (*1. p. q. 74. ar. 2.*) quod in die, quo fecit Deus cœlum, & terram, creavit etiam omne virgultum agri, non in actu, sed antequam oriretur, id est, potentialiter, sive in virtute. Quam expositionem D. Thomas a Gregorio desumpsit ajente: (*32. mor. c. 9.*) Hoc quod die tertio se in specie protulit, nimirum die prima in ipsa, de qua ortum est, terræ substantia conditum fuit. Hinc est quod Moises distincte per dies singulos condita omnia retulit, & tamen simul omnia creata subjunxit, dicens: Istæ sunt generationes cœli, & terræ in die, quo fecit Deus cœlum, & terram, & omne virgultum agri, antequam oriretur in terra, & omnem herbam regionis, priusquam germinaret. Qui enim diversis diebus creatum cœlum, & terram, virgultum, herbamque narraverat, nunc uno die facta manifestat, ut liquido ostenderet, quod creatura omnis simul per substantiam extitit, quamvis non simul per speciem processit.

12. Ad secundum dicitur ly *simul* positum esse pro eodem, ac pariter, sive ex æquo, uti quum dicitur: (*Ps. 13.*) simul inutiles facti sunt. (*Ps. 48.*) Simul insipiens, & stultus peribunt, & plura hujusmodi. Unde in Græco non habetur σιν, id est simul, sed κοινη, id est pariter, communiter, similiter. Respondet item D. Thomas, (*loc. cit.*) Deum omnia simul creavisse quantum ad rerum substantiam quodammodo informem; sed quantum ad formationem, quæ facta est per distinctionem, & ornatum; non simul. Rerum

quippe substantia simul creata est, inquit Gregorius; (*loc. cit.*) sed simul species formata non est, & quod simul extitit per substantiam materiæ, non simul apparuit per speciem formæ.

13. Ad tertium respondeo primo, illud *tecum* in Jobi textu, ita intelligi posse, ut dicatur: Ecce Behemoth, quem pariter, sicut & te, ego feci. Respondeo secundo, per Behemoth intelligi ab Gregorio malum Angelum in sensu Tropologico, non literali. Sic enim Behemoth bestiam significat; unde in Græco habetur αλλα ιδȣ θηρια παρα σοι. Verum ecce bestiæ apud te: quo plurali bestiarum numero propter ingentem corporis molem Elephantem apud Græcos significari, ait Suidas, & est communis Interpretum expositio. Jam vero sive de Elephante textus loquatur, sive de Hippopotamo, ut Bochartus voluit in Hierozoico, (*lib. 5. c. 15.*) nullam habet difficultatem, quum illud *tecum* ad sextam diem referri possit, in qua & homo, & animalia terrestria reliqua facta narrantur. 3. Respondet D. Thomas (*4. de Pot. ar. 2.*) quod quando Deus creavit hominem, creavit etiam Angelum non in actu, vel in seipso, sed in potentia, vel in sui similitudine, in quantum convenit cum Angelis secundum intellectum. Nam si rerum causas, inquit Gregorius (*loc. cit.*) subtili discusione pensamus, simul hominem, & Angelum factum cognoscimus, simul videlicet, non unitate temporis, sed cognitione rationis: simul per acceptam imaginem sapientiæ, & non simul per conjunctam substantiam formæ .... Quia ergo in cuncta conditione rerum nullum rationale animal, nisi Angelus, & homo est, quidquid ratione uti non potest, cum homine factum non est.

14. Ad quartum distinguo majorem. Agens naturale, & necessarium quanto est potentius &c., concedo: agens liberum, subdistinguo; si ita expedire judicaverit, concedo; si aliter, nego. Ideo sicut ad ostendendum, quod creatura habet esse a Deo, & non ex se, voluit, ut prius non essent, & postea essent; ita ad ostendendum, quod creatura suam perfectionem non habet ex se, voluit, ut prius esset imperfecta, & postmodum per opus distinctionis, & ornatus perficeretur. Hæc D. Thomas, (*4. de Pot. 2. 5. & 1. p. loc. cit.*) quam responsionem ex Ambrosio desumpsit ajente: (*1. Hex. c. 7.*) Cur Deus, sicut dixit, & facta sunt, non simul ornatus congruos assurgentibus donavit elementis, quasi non potuerit cœlum insignitum stellis subito, ut creatum est, refulgere, & floribus, ac fructibus terra vestiri? Potuit utique; sed ideo prius facta postea composita declarantur, ne vere increata, & sine principio dicerentur, si species rerum velut ingeneratæ a principio, non additæ postea viderentur. Incomposita terra legitur, & tamen a Philosophis æternitatis, quibus Deus privilegiis honoratur, quid dicerent, si ab initio ejus pul-

pulchritudo vernasset? Porrò his D. Thomæ responsionibus Gregorii, & Ambrosii subnectere volumus testimonia, ut pateat, D. Thomam in Summa præsertim, etiam non citatis Patribus, fere semper eorum sententiis, expositionibus, ac pene dicam, verbis eloquutum. Addit ad rem nostram S. Doctor, in creatione non solum potentiæ virtutem, sed etiam divinæ Sapientiæ ordinem ostendi debuisse, atque adeò non fuisse ex impotentia Dei, quasi indigentis tempore ad operandum, quod omnia non sint simul producta, distincta, & ornata; sed ut ordo sapientiæ in rerum institutione servaretur.

15. Quintum argumentum difficultatem continet haud exiguam, ut nimirum explicetur, quænam fuerit lux illa primo die creata, & quomodo diei, noctisque vices exhibere potuerit. Quod explicans Basilius: (*hom. 1. 2. & 6. in Hex.*) Tunc, inquit, non secundum motum Solarem; sed primigenia illa luce effusa, & rursus contracta secundum præfinitam a Deo mensuram fiebat dies, & nox succedebat. Eandem opinandi viam tenuisse videtur Justinus, sive author Expositionis fidei, (*pag. 302.*) quæ Justini nomine circumfertur. Contra tamen objicit Augustinus (*lib. 1. sup. Gen. ad litt. c. 16.*) quia nulla esset ratio hujus vicissitudinis emittendi, ac retrahendi luminis, quum homines, & animalia non essent, quorum usibus deserviret. Hæc tamen ratio non urget, quia idem de aquis, & plantis dici posset, quæ tamen ante animalia omnia facta sunt. Efficacius impugnari potest hic opinandi modus ratione D. Thomæ: (*1. p. q. 67. 4.*) Quia hoc non habet natura corporis lucidi, ut retrahat lumen in sui præsentia, quamvis per miraculum hoc fieri posset. In prima autem rerum institutione non quæritur miraculum, sed quid natura rerum habeat, ut Augustinus dicit. (*2. de Gen. ad lit. cap. 1.*) Nec tamen hoc solum miraculum admittere cogitur Basilius, sed aliud majus, nimirum, quum lucem non substantiam esse dicat, sed proprietatem, aut qualitatem corporis quamdam, tamen eam primis illis diebus per se extitisse, ait, & in nullo subjecto corpore receptam esse. Neque hoc, inquit, cuiquam appareat incredibile, namque aliud est lucis splendor, aliud subjectum luci corpus. Hinc lucem illam vocat *πρωτογονον, καὶ ἀυλον, primigeniam, & immaterialem*, cui explicationi subscripsit etiam Basilio conjunctissimus Gregorius Nazianzenus inquiens: (*orat. 43.*) Nec vero id (lumen scilicet) organicum a principio, nec mea quidem sententia Solare protulit, verum incorporeum, & Solis expers. Nam quum in aliis rebus hunc ordinem tenuisset, ut materiam prius conderet, ac deinde eam forma convestiret, hic, ut majoris cujusdam miraculi specimen ederet, formam materia priorem protulit; (forma enim Solis lumen est) ac deinde materiam induxit, Solem hunc diei oculum fabricatus.

16. Secunda opinio fuit quorumdam dicentium, lucem illam fuisse in nube quadam, quæ postmodum, facto Sole, in præjacentem materiam rediit. Hanc sententiam tenere videtur Petavius inquiens: (*lib. 1. de opif. 6. dier. c. 8.*) Mihi credibilius videtur, lucem illam, quod idem Beda scripsit, in aqua productam fuisse, sive in immensa illa vaporis, ac nebulæ vastitate, quæ totum supra terram, quaqua visus noster pertinet, occupavit spatium .... Tum assiduo motu in orbem agitatum lucidum illud, ac tenue corpus diem circumtulit. Sed hic opinandi modus non est conveniens, inquit D. Thomas, (*1. p. q. 67. a. 4. ad 2.*) quia Scriptura in principio Genesis commemorat institutionem naturæ, quæ postmodum perseverat. Unde non debet dici, quod aliquid tunc factum fuerit, quod postmodum esse desierit. Ideo tertio alii dicunt, pergit D. Thomas, nubem illam lucidam adhuc remanere, & ita esse Soli conjunctam, ut ab eo discerni non possit. Sed secundum hoc nubes illa superflua remaneret; nihil autem vanum est in operibus Dei. Ideo quarto alii dicunt, quod ex illa nube formatum est corpus Solis. Sed hoc etiam dici non potest, si ponatur corpus Solis non esse de natura quatuor elementorum, sed incorruptibile per naturam, quia secundum hoc materia ejus non potuit esse sub alia forma. Quinta sententia est ipsius D. Thomæ ajentis: Dicendum, quod ut Dionysius inquit, (*de Div. Nom. c. 4.*) lux illa fuit lux Solis, sed adhuc informis, quantum ad hoc, quod jam erat substantia Solis, & habebat virtutem illuminativam in communi, sed postmodum data est ei specialis, ac determinata virtus ad particulares effectus. Quam sententiam alibi fusius explicuit. (*4. de pot. 2.*) Ex quibus omnibus dicendum videtur, lucem primo die creatam aliud non fuisse, quam ignem, non condensatum illum quidem, sed disseminatum, ac dispersum, sive subtilissimæ, atque actuosissimæ materiæ particulas in vaporis, aut nebulæ modum per aliquam cœli partem effusas, ex quarum cum cœlo circumrotatione diei, ac noctis vicissitudo oriebatur. Hic exponendi modus elicitur ex Dionysio, qui lucis naturam, & utilitatem describens: Ipsa lux est, inquit, etiam si tunc certi corporis forma carebat, quam ipsam eamdem divinus Moyses primam illam nostrorum dierum triadem definiisse, & distinxisse commemorat. Ubi signate utitur Dionysius voce illa ἀσχημάτιστον, proprie, *non figuratam*, quod Latinus interpres vertit *informem*. Innuit enim per vocem illam, eandem illam fuisse Solis substantiam, quamvis non adhuc in Solis formam, aut figuram redacta fuisset. Neque aliud fortasse voluerunt Basilius, & Gregorius Nazianzenus, quum lucem illam primigeniam incorpoream, & immaterialem dixerunt, id est, non alicui extraneæ materiæ, aut corpori inhærentem,

quod.

quod miraculo forte tribuebant, quia nunquam hic ignem cernimus nisi in aliquo corpore ignito, ut in aere, ferro, ligno &c.

17. Quid ergo D. Thomam arguit Petavius, quasi Dionysium aut falso citaverit, aut non recte intellexerit? Dionysius de luce Solis hujus ante loquutus subjungit: Hæc eadem lux est, quamvis tunc non figurata &c.: ergo de ea loquitur luce, quæ nunc figurata est, & in Solis formam conglobata, & rectissime intellexit, ac citavit Dionysium D. Thomas dicens: Et ideo dicendum, quod ut Dionysius dicit in 4. cap. de divinis Nomin., illa lux fuit lux Solis, sed adhuc informis. Non enim verba Dionysii; sed sententiam D. Thomas retulit. At inquit Petavius, Dionysius generatim de luce loquitur, idque etiam Maximus in Scholiis adnotavit. Sed quid adnotavit Maximus? Nimirum: ὅτι τὸ πρωτοκτιςον φω; τῃ τεταρτῃ ἡμέρᾳ μετεσχηματισθη εἰς ἥλιον. Lucem illam primo creatam quarto die transfiguratam esse in Solem: ergo juxta Dionysium, & ejus Scholiastem Maximum lux illa, illa primum ἀσχηματιςον, sive infigurata, est eadem, quæ postmodum in Solis figuram, & formam redacta est, sive fuit, quod attinet ad substantiam ipsamet lux Solis.

18. Dionysio, & Maximo adstipulatur Damascenus inquiens. (*2. de fid. c. 7.*) His luminaribus primigeniam lucem opifex indidit, non quasi alia indigens luce, sed ne otiosa illaborata lux illa maneret. Accedit illud quoque ejusdem Patris. Ignis enim unum ex quatuor elementis, inquit, primo die ab rerum omnium opifice conditum est. Ait enim divina Scriptura: fiat lux, & facta est lux. Nam neque, ut alii etiam ante nos opinati sunt, est aliud ignis, quam lux. Hinc illud quoque supralaudati Maximi: ὁ ἥλιος ἐκ ἀλλό τι ὤν παρα τὸ φῶς quum Sol nihil sit aliud præter lucem. Adstipulatur item Severianus Gabalitanus, (*hom. 3. p. 601.*) qui Deum in Lucis productione se gessisse, inquit, ut si quis massam auri prius proferat, deinde ex ea nummos efficiat. In eundem sensum trahi non difficulter possunt verba Basilii ajentis: (*hom. 6.*) Tunc (nimirum prima die) ipsa lucis natura producta est; nunc vero (id est quarta die) Solare hoc corpus, quod lucis ejusdem primigeniæ vehiculum esset, formatum est. Ab quibus non multum abhorrent supracitati verba Nazianzeni. Adstipulatur quoque Gregorius Nyssenus (*lib. in Hexam.*) quo nullus antiquorum Patrum proprius Lucis naturam attigisse, & explicuisse, videtur. Ait enim: Tenebris totus orbis tegebatur, quia splendor ignis, qui sub materiæ particulis latitabat, nondum effulserat . . . Nam quum omnia elementa inter se concreta, commixtaque essent, ignis, qui ubique disseminatus erat, obscurus jacebat, materiæque impotentia supprimebatur. Verum quoniam vis ejus velox, atque agilis est, simul atque rerum naturæ ad mundi constitutionem motus principium, at-

que

que incitatio adhibita est, ante illa omnia, quæ graviora sunt, exiliens, lumine cuncta statim illustravit, . . . seque ipsum ab aliis naturis sejunxit. I nunc, & Recentiorum systhemata Physica, eorumque explicationes tanquam toti antiquitati incognitas mirare, & lauda. Sed ad rem. Favet item expositioni huic nostræ nonnulla ex parte D. Thomas. (*1. p. loc. cit. & q. 4. de Pot. ar. 2.*) Primo quidem, quia substantiam Solis primo die creatam agnoscit, & vi illuminandi præditam. Secundo, quia fatetur, lucem primi illius tridui nubem quamdam fuisse, non secundum veritatem substantiæ, sic enim nubes non dicitur nisi terrenorum, & aqueorum vaporum quædam concretio, qualis illa nubes non fuit; sed secundum proprietatis similitudinem, quia sicut nubes recipit lumen a Sole in minori claritate, quam sit in ipso fonte, ita substantia Solis primis illis diebus habuit lumen imperfectius, id est, debilius, & quasi informe, quod postmodum quarta die consummatum fuit. Unde ipsa nubes lucida substantia Solis fuit, sed dicitur ex ea Sol quarta die factus, non secundum substantiam, sed per additionem novæ virtutis. Primigenia enim luce in unum firmamenti locum, & in Sphæricam figuram coeunte, virtus ejus fortior effecta est, & flamma compactior, unde vibrationis, lucis, & caloris incrementum.

19. Duo autem sunt, quæ secundum D. Thomæ doctrinam dictis obstare videntur, quæque breviter ex iis, quæ in Physicis diximus, hic repetere oportet. Nam primo, ignem cum luce confundimus, quod rationi repugnare videtur, quum lux sit effectus ignis, ab eoque saltem divinitus separabilis, sicut calor. Item: Quia ignis corpus est, lux autem non est corpus: ergo. Minorem multis probat D. Thomas. (*1. p. quæst. 67. a. 2.*) 1. Quia corpus pellucidum lux penetrat. 2. Quia non movetur de loco ad locum, seu motu progressivo, aut successivo. 3. Quia movetur in omnem directionem. 4. Quia quando per absentiam lucidi cessat lux, non cessat per corruptionem alicujus, nec etiam apparet, ex qua materia tantum corpus, quod orbem totum replet, quotidie generetur.

20. At neque Patres supra laudati, neque aliqui Philosophorum ita lucem cum igne confundit, ut non illam ignis effectum esse, fateatur, ab eoque saltem divinitus separabilem, sed ita quod lucis, & ignis materiam eandem esse, dicant, id est, subtilissimam illam, & actuosissimam materiæ portionem, quam materiam primi elementi appellavit Cartesius. Distinguitur autem lux ab igne, sicut fluvius ab aqua, sicut ventus ab aere. Nam ut aqua fluens fluvius est, & aer motus ventus est, ita ignis agitatus, & motus lux est. Ex vibratione enim subtilioris illius materiæ lux oritur, sive id fiat per effluviorum emissionem a corpore lucido usque ad oculum, sive magis,

gis, ut cum Philoponio, & Simplicio Peripateticis diximus in Physica, per quamdam pressionem, & undulationem corpusculorum igneorum interjacentium usque ad oculum, a quo nunc præscindimus. Neque argumenta, quibus probat D. Thomas, lucem non esse corpus, rem conficiunt. Non prima. Nec enim lux corpora penetrat, alias omnia corpora penetraret, quum radix impenetrabilitatis, ut ita dicam, in omnibus sit eadem. Sed quum omne corpus vel solidissimum innumeris scateat poris, per hos subtilissima lucis corpuscula ingrediuntur, quumque in recta directione sunt positi, integram, & illæsam corporis ultrapositi speciem transmittunt. Hinc solidissimam chrystallum lux permeat; lignum autem, immo pannum densiorem minime. Cujus rei causam & Lucretius reddidit canens: (*de rer. nat.*)

Præterea lumen per cornu transit, & imber
Respuitur. Quare? nisi luminis illa minora
Corpora sunt, quam de quibus est liquor almus aquai?

Ad secundum negatur assumptum, nimirum, motum lucis successionem non importare, quod disertissime impugnat authoritas Augustini ajentis. (*lib. 3. de lib. arb.*) Lux ista usque ad terras distenditur, & manifestum quia corpus est: de loco enim ad locum transit. Summa autem ejus velocitas simul cum sensus tarditate in causa est, quominus motus ejus successio, & progressus agnosci possit. Sic cæcus sonitum mallei audiens, crederet tunc, incudem fuisse percussam, quum strepitum ipse percepit, licet oculatus clarissime agnoscat, sonum illum longe ante fuisse productum. Visu ergo lucis progressio, & velocitas agnosci non potest. Eadem enim sensatio esset, sive tunc fax accenderetur, quando conspicitur, sive ante accensa, sed inconspicua fuisset. Quod autem ait D. Thomas, in longissimo spatio successionem temporis latere non posse, id quidem ita evenire compertum est, ut in Eclypsibus Satellitum Jovis observaverunt Cassinus, Roemerius, aliique Recentiores Astronomi. Dicunt enim, invenisse, Eclypses hujusmodi septem minutis tardius contingere, aut ut verius dicam, tardius observari, quum Sol est inter terram, & Jovem, quam quum terra est inter Jovem, & Solem, non alia certe ex causa, nisi quia tunc longius iter ab Lucis radiis conficiendum est. Ex quo concludit Huguenius, motum lucis esse centies millies velociorem motu soni, qui 180. hexapedas pulsationis unius tempore percurrit. Sed in hujusmodi Astronomorum observationibus, & quæ iisdem innituntur, computationibus, & calculationibus parum est fidendum.

21. Ad tertium dicitur, radium lucis quemlibet solum in directum

ctum moveri; sed quum fluidum totum ab lucido corpore ad oculum usque spectatoris igneis corpusculis oppletum sit, inde per vibrationem, aut pressionem lucidi omnes illæ corpusculorum series moventur circumquaque, ad eum fere modum, quo pisce intra stagnum moto, omnes aquæ partes usquequaque moventur, & voce prolata, undulationes aeris in omnem partem feruntur. Jamvero quod quarto loco objiciebatur, difficultatem habet nullam. Nec enim aut præsente Sole quidquam producitur, nisi motus, nec eo absente quidquam, nisi motus destruitur. Unde, sicut cessante flabelli motu, remanet corpus aeris, sed non jam ventus; ita absente lucido, remanet quidem substantia corpusculorum lucis, sed lux non remanet, quæ in eorundem corpusculorum motu, aut vibratione consistit.

22. Observandum autem, D. Thomam in eo articulo, unde prædicta desumpta sunt, ita esse loquutum, ut ne semel quidem in tota resolutione lucem nominaverit, sed lumen; at lumen a luce quid distinctum esse apud D. Thomam, ipse docet (*in secundum sentent. dist. 13. q. 8.*) inquiens: Lux dicitur secundum quod est in aliquo corpore lucido in actu, a quo alia illuminantur; lumen autem dicitur secundum quod receptum est in corpore diaphano illuminato. Luminis autem receptionem in corpore diaphano explicuit Aristoteles (*2. de Anim.*) dicens, esse πυρὸς, ἢ τοιούτου τινὸς παρουσίαν ἐν τῷ διαφανεῖ, ignis, vel cujusdam talis præsentiam in diaphano. Alibi idem inquit, lumen esse speciem ignis, quem locum exponens D. Thomas (*1. p. q. 67. a. 2.*) ait; dicendum, quod Aristoteles lumen vocat ignem in propria materia, sicut ignis in materia aerea dicitur flamma, & in materia terrea dicitur carbo &c. Quod si ignis in propria materia dicitur lumen: ergo luminis, & ignis materia est eadem, sive substantia. Jam vero lucis propagationem antiqui Aristotelis interpretes Simplicius, & Joannes Grammaticus, Philoponus dictus, eodem modo explicuerunt. Simplicius enim supracitatum locum Aristotelis exponens, lucis radium sicut baculum esse, inquit, qui uno sui extremo a Sole motus, altero oculum moveat, quo exemplo deinceps usus est Cartesius. At Recentiores alii quum baculi similitudo minus apta videretur, quod is nimis rigidus esset, atque elasticus, longo, tensoque funiculo lucis radium similem esse, dixerunt. In hoc enim non eadem, atque in baculo velocitate ab uno in aliud extremum motus propagatur. Sed nec hujus correctionis author est Nolletus, aut recentiorum quisquam. Multis enim antea sæculis Philoponus: Sicut, inquit, si longi, tensique funiculi extremum moveris, funiculus totus sine temporis interjecta mora movetur propter partium contiguitatem, ita concipere oportet in actione luminis rem se habere. Cur ergo Aristotelem, & Peripateticos adeo conte-

temnunt, atque irrident, qui nihil fere apte, atque ex rei natura explicant, quod non in illis inveniant?

23. Alterum est, quod in præjacta expositione difficultatem ingerit. Nam ignis primo die creatus, fuit ignis elementaris: ergo si Sol ex eo formatus est, Sol elementari materia constabit, atque adeo generationi, & corruptioni erit obnoxius, & similiter cœlestia corpora reliqua, contra id, quod expresse tenuerunt Aristoteles, & D. Thomas. (*1. p. q. 70. a. 2.*) At vero incorruptionis privilegium jám dudum cœlo negaverant fere omnes antiqui Patres, Basilius, Cyrillus Hierosolymitanus, Epiphanius, Ambrosius, Justinus, seu quis est author quæstionum ad Orthodoxos, Marius Victor, Junilius Africanus, Severianus, & alii. Do pro omnibus Theodoretum, qui aquas supra cœlum relictas esse, inquit, (*quæst. 11. in Gen.*) ut humiditate, ac frigiditate luminarium ardorem temperarent, ne firmamentum læderent; & infra, ut nutrirent vaporibus suis exustum aerem, & exsiccatum ab igne superiori. Horum Patrum sententiam Recentiores Physici, atque Astronomi pluribus observationibus fulcierunt. Primo, macularum Solis, quas antiquis omnibus incognitas primus detexisse dicitur Scheinerus. Secundo ex novarum stellarum observatione, ut ejus, quam in Cassiopæa vidit primus Ticho, & quam in pectore Cygni deprehendit Keplerus, tum ejus, quæ in collo Ceti apparuit, de quibus multa suo more disserunt Astronomi, Bradlejus, Hevelius, & alii Recentiorum. Atque hæc satis de Opificio Mundi in genere dicta sint. Nunc ad singulorum operum, quæ propius ad Theologicam considerationem pertinent, discussionem accedamus.

PROPOSITIO VI.

Angelos existere fide certum est; & probabilibus rationibus suaderi potest, non demonstrari.

1. Angelorum vocem hic usurpamus, non quatenus nomen officii est, quod ex Augustino (*in Ps. 102.*) adnotavit Gregorius, (*hom. 34. in Evang.*) neque quatenus particularem, & infimum eorum ordinem significant, qui ut Bernardus loquitur, (*hom. super Missus est*) crebra ad terras legatione fungi soleant, de quo postea ex Dionysio dicetur; sed in communi illa significatione, qua in Scripturis usurpari consuevit, quum dicitur: (*Ps. 148.*) Laudate eum omnes Angeli ejus: (*Matth. c. 22.*) erunt sicut Angeli Dei &c. Angelos autem dicimus, substantias quasdam ratione præditas, homine nobiliores, quas Græci Poetæ δαιμονας, καὶ θεὺς appellant, Latini Genios, & Aristoteles, (*8. Phys. c. 6. & seq.*) aliique Philosophorum In-

Intelligentias. Tales autem naturas existere, inquit Augustinus, (*in Ps. 103.*) ex fide novimus, & multis apparuisse, scriptum legimus, & tenemus. Unde supervacaneum est, ut inquit R. Maimonides, (*lib. 2. More. c. 6.*) ex Scripturis eorum existentiam convincere, quum pluribus id in locis scriptum reperiatur. Accedit communis omnium Patrum, & Scriptorum veri Dei cultorum consensus, & quod maximum est, quum veteris, tum novæ Ecclesiæ commune judicium.

2. Convincitur item Angelorum existentia ex communi Sapientium omnium etiam Paganorum suffragio. Homerus enim passim Dæmonum, atque horum Deorum inferiorum meminit, immo, quum hac voce Θεὸς in singulari numero utitur, nullo alio adjecto, non de Diis majoribus, sed de Geniis, aut minorum Gentium Diis intelligendum esse, contendunt ejus interpretes. Similiter Hesiodus, (*lib. 1.*) cujus verba alibi dabimus, & his antiquior Orpheus, qui etiam Angelos appellavit, ut est apud Clementem Alexandrinum. (*5. Strom.*) Menander Comicus similiter apud Ammianum Marcellinum, (*lib. 21.*) & Eusebium (*12. de præp.*) Invenitur & apud Pindarum γενέθλιος δαίμων. Virgilii, & Horatii testimonia alibi adducemus. Thales Mylesius primus Philosophorum, inquit Athenagoras, (*Orat. pro Christian.*) superiores substantias divisit in Deos, Dæmones, & Heroes, & Deum quidem esse dixit mundi mentem; dæmones vero substantias animales, heroes denique hominum animas a corporibus jam separatas, bonorum bonas, malorum malas, quam opinionem, quod ad Dæmones, atque Heroes attinet, eidem Thaleti, Pythagoræ, & Platoni tribuit etiam Plutarchus; (*lib. 1. de Plac. Phil. c. 8.*) quem eo in loco ad verbum descripsit Athenagoras. Angelorum sub hoc nomine meminit Ammonius (*comm. ad lib. Arist. de Categor.*) de Socrate disserens. Eosdem Hierocles (*comm. ad aurea carm. Pythag.*) Mundanos Deos appellat, atque eum inter se ordinem tenere, scribit, ut alii in prima Sphœra collocati sint, alii in secunda, & sic deinceps usque ad totum cœlestium orbium complementum. Similia Plotinus apud Augustinum, (*9. de civ. c. 11.*) & Apulejus, Proclus, & Epictectus apud Arrianum, & Euclides Socraticus apud Censorinum. Namque & Platonis, & Aristotelis, ejusque Commentatorum Averrois, Philoponi, Simplicii, itemque Avicennæ, Porphyriique testimonia adducere supervacaneum esset.

3. Transeo ad Latinos Philosophos, a quibus Genius appellatur, qui ab Græcis δαίμων quamquam hoc etiam nomine uti soleant. De iis autem late agit Censorinus supra citatus, apud quem etiam Granium Flacum, & Lucilium laudatos invenies. Adde & Labeonem citatum ab Augustino, (*9. de civ. c. 29.*) & Minucium Felicem, cujus

jus verba expressit Cyprianus inquiens: (*de van. idol. cap. 11.*) Magorum præcipuus Hostanes (vulgo Sosthenes) & formam veri Dei negat conspici posse, & Angelos veros sedi ejus dicit assistere, in quo (pergit Cyprianus) & Plato pari ratione consentit, & unum Deum servans, reliquos Angelos, vel Dæmones dicit. Accedit Apulejus, de quo multa Augustinus, (*loc. cit.*) tum Seneca, (*Ep. 110.*) & Julianus Augustus, vulgo *Apostata* de Geniis latissime disputans. Item Symmachus, aliique complures, ut non immerito Psellus (*q. 81.*) ad Michaelem Ducam Græcorum Imperatorem scripserit, ab antiquis Philosophis veluti in quodam Divinitatis vestibulo collocatos fuisse Angelos malorum omnium expertes. Angelos autem vocant, inquit, τὰς μετὰ Θεὸν πάσας δυνάμεις virtutes omnes infra Deum.

4. Nec desunt dialectica argumenta, quibus id ipsum suaderi potest. Tota enim difficultas in eo stare videtur, quod Angelos formas simplices, & materiæ totius expertes statuere oporteat. Duo igitur præstanda sunt. Primum ostendere, has formas simplices, seu substantias separatas non repugnare. Secundum evincere, tales esse Angelos secundum catholicam doctrinam. Ex quibus duobus alterum quidem in octava propositione ostendemus; primum autem hic aggrediemur. Nam primo quidem: (*2. cont. Gent. 51.*) Omni eo quod est per accidens, oportet prius esse id, quod est per se; sed sunt aliquæ substantiæ intellectivæ creatæ, quibus per accidens conveniat seorsum ab corpore subsistere, ut de animabus hominum alibi dicetur: (*lib. 6. p. 2.*) ergo esse possunt aliquæ substantiæ intellectivæ creatæ, quibus id per se conveniat. Dixi animabus hominum per accidens convenire separationem a corpore, quia ipsis corruptio corporis per accidens advenit. Connaturalius enim existerent semper in corpore, ut alibi explicabitur. (*lib. 6. prop. 3.*) Secundo: Quod est de ratione speciei, & non de ratione generis, non necesse est inveniri in omni specie sub genere contenta, sicut quod est de ratione hominis non invenitur in omni specie animalis; sed de ratione substantiæ intellectivæ qua talis non est esse in corpore, quum intellectio, quæ est proprius ejus actus a corpore non dependeat, alias omne intellectivum esset corporeum, quod in Deo falsum esse, patet ex his quæ in primo (*prop. 3.*) diximus: ergo inveniri potest in creatis aliqua intellectiva substantia corpori non conjuncta.

5. Tertio: Infimum in suo supremo accedit ad supremum in suo infimo; sed natura corporalis in suo supremo, seu nobilissimo, quod est corpus humanum, accedit ad naturam spiritualem per unionem cum anima: ergo anima est infimum naturæ spiritualis; dantur ergo, aut dari possunt aliquæ substantiæ spirituales anima superiores, & has dicimus Angelos. Quarto: Ubi est imperfectum in aliquo gene-

nere, oportet & perfectum reperiri, quia perfectum est natura prius imperfecto: sed omnis forma subsistens in materia imperfecta est, quum non habeat esse completum: ergo oportet inveniri formas extra materiam subsistentes. Quinto, ut in simili argumentatur Aristoteles: (*7. Phys.*) Quando aliqua duo inveniuntur conjuncta, quorum unum sine altero invenitur, & alterum sine altero inveniri poterit. Si enim invenitur animal rationale, & animal sine rationali, etiam rationale sine animali; sed invenitur in rerum natura compositum ex corpore, & spiritu, & corpus sine spiritu: ergo inveniri quoque poterit spiritus sine corpore. Hanc argumentandi formam plausibilem vocat Petavius (*1. de Ang. c. 3.*) laudans R. Maimonidem, quem potius, quam D. Thomam, & Scholasticos Doctores mavult adducere, apud quos tamen, & hoc ipsum ratiocinium ex Aristotele dilucidissime expositum, & alia plura invenisset.

6. Ex his porro rationibus secundam illam potissimam esse existimo, sive ut rectius dicam eam, quæ in illius minoris inclusa probatione tangitur, quamque D. Thomas (*q. unic. de anima, a. 2.*) in 7. argumento fusius explicuit in hunc modum: Operatio rei sequitur ejus naturam, & substantiam, sive (ut in Scholis barbare dicitur, inquit non sine stomacho Petavius) modus operandi sequitur modum essendi; sed intellectio, quæ est propria operatio substantiæ intellectivæ qua talis, non fit medio aliquo organo corporeo: ergo substantia intellectiva qua talis ab corpore non pendet. Minor, totaque hujus argumentationis vis, quum ex dicendis de humana intelligentia pendeat, alibi fusius explicabitur. (*lib. 6. prop. 2.*) Verum quomodocumque accipiatur, id solum inde fieri potest, non repugnare intellectivam substantiam ab corpore sejunctam. Ejus autem existentiam, quæ tertia nostræ propositionis pars erat, demonstrari non posse indidem efficitur. Demonstratio enim est de necessariis; sed Angelos existere, necessarium non est, neque ex parte ipsorum, quum aliquando non fuissent; neque ex parte Dei, qui eos libere creavit, neque ex suppositione aliarum creaturarum; nulla enim cum Angelis seu causæ, seu effectus necessariam connexionem habet: ergo Angelorum existentia nullo modo demonstrari potest.

7. Inde contra præjactam propositionem opponitur: Si Angeli existerent, essent a Deo creati, nihil enim præter Deum increatum est. Cur ergo Moyses nobilissimarum creaturarum productionem prætermisit? Huic Juliani Augusti argumento jam supra occurrimus, quum de Genesis authoritate ageremus; hic adjicimus ex Hieronymo (*Ep. ad Cypr. 139.*) Moysis scopum alium non fuisse, quam mundi adspectabilis originem exponere, unde de Moyse loquens: Cujus ore, inquit, creaturam mundi, eorum quæ visibilia sunt, conditionem ho-

hominis, & omnis retro historiæ didicimus veritatem. At Augustinus, (*11. de Civ. c. 9.*) ubi de mundi constitutione, inquit, sacræ litteræ loquuntur, non evidenter dicitur utrum, vel quo ordine creati sint Angeli. Sed si prætermissi non sunt, vel cœli nomine, vel potius lucis hujus significati sunt. Non autem prætermissos esse existimo. At enim contra, omnino prætermissos, & consulto prætermissos non Juliani solum impugnator Cyrillus, (*lib. 2. cont. Julian.*) & laudatus Hieronymus, (*loc. cit.*) sed etiam Chrysostomus, & Basilius affirmaverunt. Primus enim: (*hom. 2. in Gen.*) Nihil, ait, de invisibilibus creaturis Moyses disserit, neque dicit: In principio fecit Deus Angelos, vel Archangelos. Quia enim Judæis loquebatur, qui toti præsentibus inhiabant, neque spirituale quidquam animo concipere valebant, eos a sensibilibus ad cognoscendum mundi opificem adducit, ut Creatorem adorarent, & non in creaturis ipsis quiescerent. Basilius autem longe alia diversa ratione idem confirmat, (*hom. 1. in Hex.*) dicens: Moyses narrationem desumpsit a principio, quod ad tempus pertinet sensibilium rerum; sed spiritualis natura Angelica prætermittitur, quia fuerat ante creata. Sed de tempore creationis Angelorum in sequenti propositione agetur. Porro utramque sententiam D. Thomas complectens (*1. p. q. 61. c. 1.*) inquit: Quod si vel prætermissi sunt Angeli, vel nominibus corporalium rerum significati, hoc ideo fuit, quia Moyses rudi populo loquebatur, qui nondum capere poterant incorpoream naturam; ejusque expressio fuisset eis ocasio Idololatriæ, ad quam propensi erant. Hæc D. Thomas ex Chrysostomo; tamen non videtur ratio satis congruens. Nam & Moysis tempore, & ante Moysem communis erat inter Hebræos Angelorum notitia, qui Abrahamo, Jacobo, Lotho, aliisque permultis apparuerant, ut in ipsis Mosaicis libris narratur. Major igitur erroris occasio contingeret, si eorum quos hominibus superiores, & cœlestis naturæ agnoscerent, originem, & inceptionem ignorarent. Planius ergo cum Cyrillo, & Hieronymo dicendum est, Moysem non nisi mundi adspectabilis originem, & historiam contexere voluisse, atque adeo sicut Dei, ita invisibilium spirituum existentiam, & naturam veluti aliunde per fidem, & traditionem satis nota supposuisse. Vide dicta lib. 2. propos. 3.

PROPOSITIO VII.

Angeli non ante mundum corporeum; sed cum eo creati sunt.

1. SUadetur propositio primo ex verbis Genesis: In principio fecit Deus cœlum, & terram. Porro, inquit Augustinus, (*11. de Civ. c. 6.*) si litteræ sacræ, maximeque veraces ita dicunt, in principio fecisse Deum cœlum, & terram, ut nihil antea fecisse intelligatur, quia hoc potius in principio fecisse diceretur, siquid fuisset ante cætera cuncta, quæ fecit &c. Quod Augustini ratiocinium confirmat, atque ad rem præsentem adducit Epiphanius. (*hær. 65.*) Illud enim, inquit, evidenter declarat sermo divinus, neque post sidera productos Angelos, neque ante cœlum, terramque creatos. Est enim certa illa, &immu tabilis sententia, ante cœlum, & terram nihil omnino conditarum rerum extitisse, quoniam in principio fecit Deus cœlum, & terram, ut illud sit creandi principium, ante quod creatis ex rebus omnino nulla fuerit. Eundem sensum confirmant verba quarti Lateranensis Concilii ajentis: (*habetur in cap. firmiter de Sum. Trin.*) Deus omnipotenti virtute simul ab initio temporis utramque condidit creaturam, spiritualem, & corporalem, angelicam videlicet, & mundanam. Cujus rei rationem non plene convincentem illam quidem, sed congruentem tamen reddit D. Thomas. (*3. de pot. a. 18. 1. p. q. 61. ar. 3.*) Secundum, inquit, quod considerantur Angeli, ut partes Universi, competit eis, quod simul cum creatura corporali sint conditi. Unius enim totius, una videtur esse productio. Si autem seorsim essent Angeli creati, viderentur omnino alieni ab ordine creaturæ corporalis, quasi aliud universum per se constituentes. Unde dicendum est, quod Angeli simul cum creatura corporali sunt conditi.

2. Id ipsum duplici ex capite confirmat Theodoretus. (*Interr. 3. in Gen.*) Nam quod Angeli, inquit, circumscriptam habent substantiam, nemo, ut arbitror, repugnabit. Quomodo enim millia millium intelligere posset, nisi unumquemque in propria circumscriptione concipiat? . . . Quod si verum est illud, sicuti profecto est, loco utique opus habebunt . . . At si quod circumscriptum est, in loco est, quî fit, ut ante cœlum, & terram Angelos exstare arbitrentur? Nam si non sit in rerum natura quod ferat, quomodo esse possit quod feratur? Hoc tamen Theodoreti argumentum valet quidem ad hominem contra eos, qui Angelos non omnino incorporeos crediderunt; si vero Angeli omnino corporis expertes ponantur, ut ponendi sunt, vim habet nullam, quia incorporea natura corporeo loco non indiget,

get, nec ex circumscriptione speciei, aut individui ad circumscriptionem loci valet consequentia; bene vero contra. Secundo idem, & efficacius argumentatur: (*Interr. 4.*) Quod Angeli ad ministerium hominum Deo universorum inserviant, idoneus testis est divinus Apostolus inclamans: Nonne omnes sunt administratorii spiritus in ministerium missi propter eos, qui hæreditatem capient salutis? At vero quo ministerio fungebantur Angeli, quum nullus esset, si creationem mundi præcesserant, qui eorum opera indigeret? Quæ ratio etiam primam illam ex D. Thoma allatam egregie confirmat.

3. His tamen non obstantibus, Angelos ante mundum corporeum creatos, fere omnes antiqui Græci Patres, & ex Latinis nonnulli tenuerunt. Nam quando stellæ factæ sunt, inquit Origenes, (*hom. 10. in Mat.*) laudaverunt Deum omnes Angeli ejus, quasi antiquiores, non solum homine post creato, sed & omni creatura, propter eum creata. Erat enim, inquit Basilius, (*hom. 1. in Exa.*) quidam mundi status antiquior, mundo superioribus illis congruens virtutibus, tempore anterior, sempiternus, perpetuus. Creaturas autem in ipso creator omnium effecit, nempe rationales, neque adspectabiles naturas, & omnium intelligibilium ordinem. Totidem fere verbis idem dixit Gregorius Nazianzenus. (*Orat. 38.*) Nam quod multo sint priores Angeli natura corporea, inquit Chrysostomus, (*ap. Eugub. in lib. de Incorp.*) audi dicentem eum, qui cum Job loquebatur: Quando facta sunt astra, laudaverunt me Angeli mei voce magna. Adsonat Damascenus (*2. de fid. c. 3.*) inquiens: Quidam dicunt, Angelos ante omnem creaturam factos esse, sicut Theologus dixit Gregorius; ast alter creatos illos putat, postquam primum cœlum factum est. Nam ante formatum hominem extitisse, omnes fatentur. Ego vero Theologo Gregorio assentior. Favet Dionysius, (*cap. 5. de div. nomin.*) qui ante omne tempus Angelos creatos fuisse, asserit. Tempus autem eum corporea creatura incepit. Accedit Zacharias Mitylenæus asserens, (*de mun. opif.*) mundum hunc sensibilem, & conspicuum post intelligibilium procreationem factum esse, quibus subscribunt Maximus Dionysii Scholiastes, (*loc. cit.*) Severianus Gabalitanus, (*orat. 4. de opif. mund.*) Nicetas, (*in orat. de S. Michaelè*) Cæsarius, (*dialogo 1. interrogat. 61.*) tum Clemens Romanus, (*8. Cons. c. 12.*) Anastasius, (*lib. 6. in Hex.*) qui Sinaita dicitur, & Philoponus. (*lib. 1. de Mundi creatione*)

4. Ex Latinis porro eandem sententiam diserte tenuit Ambrosius (*lib. 4. in Hex. c. 5.*) dicens: Angeli & si aliquando cœperunt, erant tamen, quum hic mundus factus est. Unde etiam contra Arianos concludit Hilarius: (*12. de Trin.*) Quid magnum est, ut ante terram Deus Dominum Christum genuerit: quum Angelorum origo

 ter-

terræ creatione reponatur antiquior? Et alibi: Ante tempora, & sæcula confitentur, fuisse Verbum, quod de Angelis, ac de Diabolo non est negandum. Hieronymus vero: (*in c. 1. Epist. ad Titum*) Sex millia, inquit, nondum nostri orbis implentur annorum, & quantas prius æternitates, quanta tempora, quantas sæculorum origines fuisse arbitrandum est, in quibus Angeli servierint Deo, & absque temporum vicibus, atque mensuris, Deo jubente, constiterint? Similiter ante corporei mundi creationem Angelos extitisse, totidem verbis affirmant Isidorus Hispalensis, (*de Sum. Bono c. 12.*) & Beda, (*lib. quæst. q. 9.*) nec multum abest Gregorius Magnus, (*28. Moral.*) favetque Serenus Abbas apud Cassianum. (*Collat. 8. c. 7.*) Augustini autem de mente non constat. Variis enim in locis varie, ut in rebus dubiis ipsi mos est, loquitur. Nam (*in libris de Gen. ad litteram imperf.*) rem utrinque disputat, (*in 22. contra Faustum 11. de Gen. ad liter. & 11. de Civ. Dei*) primo die creatos Angelos, scribit. At (*lib. Confess. 11. cap. 15.*) ipsos, ait, ante omne tempus, & omnem temporalem creaturam extitisse, & (*in 11. de Civ. cap. 32.*) rem in medio relinquit, dummodo, ait, sanctos Angelos non quidem Deo coæternos; sed tamen de sempiterna sua, & vera felicitate securos, & certos esse, ambigat nemo. Paria ferme Theodoretus. (*quæst. 4.*) Siquis, inquit, ante cœlum, & terras conditas esse, dixerit Angelorum turbas, non offendit verbum pietatis.

5. Sunt tamen qui post supra adductum Lateranensis Concilii decretum sententiam illam veluti erroneam, & hæreticam condemnent: at D. Thomas, (*opusc. 23.*) qui de expositione illius decreti opusculum scripsit, Concilii mentem solum fuisse, ait, errorem Origenis damnare, qui spirituales creaturas solum per se ab initio conditas asseruit; corporeas vero, non nisi ex accidenti, & non ex primæva institutione Creatoris. Dicitur ergo simul, id est, pariter, atque ex primario Dei consilio utramque productam ab initio temporis. Sed inquies: Tempus cum creatura corporea incepit: ergo si definitum est, utramque creaturam conditam ab initio temporis, definitum est, Angelum cum creatura corporea incepisse, & consequenter oppositum, salva fide, sustineri non potest. Sed inquirendum restat, ut Augustinus inquit, (*lib. Imperf. de Genes. c. 3.*) utrum præter motum corporum possit esse tempus in motu incorporeæ creaturæ, veluti est anima, vel ipsa mens, quæ utique in cogitationibus movetur, & ipso motu aliud habet prius, aliud posterius, quod sine intervallo temporis intelligi non potest. Quod si accipimus, etiam ante cœlum, & terram potest intelligi tempus fuisse, si ante cœlum, & terram facti sunt Angeli. Erat enim jam creatura, quæ motibus incorporeiis tempus perageret. Ex quo fonte D. Thomas: (*1. p. q.*

61. a.

61. a. 2.) Dicendum ait, quod Angelus est supra tempus, quod est numerus motus cœli . . . . . sed non est supra tempus, quod est numerus successionis esse ejus post non esse, & etiam quod est numerus successionis suarum operationum, unde Augustinus dicit, (*in 8. de Gen. ad lit.*) quod Deus movet creaturam spiritualem per tempus. Quamvis ergo decretum Concilii nostræ, receptæque jam fere omnium sententiæ faveat; contrarium tamen, inquit D. Thomas, (*ib. a. 3.*) non est reputandum erroneum, præcipue propter sententiam Gregor. Nazianzeni, cujus tanta est in doctrina Christiana authoritas, ut nullus unquam ejus dictis calumniam inferre præsumpserit, sicut neque Athanasii documentis, ut scribit Hieronymus.

6. Cæterum, inquit Theodoretus, (*quæst. 3.*) qui cœlo, & terræ Angelos præextitisse asserunt, pro firmo, & invicto fundamento nobis opponunt illud, quod ipsi Job Deus omnium conditor dixit. Quando astra creabam, laudabant me omnes Angeli mei. Sed non advertunt, die quarta una cum Sole, & Luna Deum omnium astra produxisse. Verisimile est autem, Angelos una cum cœlo, & terra primo die factos esse. Quæ quidem responsio Theodoreti satis est apta etiam ea lectione admissa, quæ 70. Seniorum esse dicitur, estque apud Græcos communior. Si autem Vulgatæ nostræ sequamur lectionem, textus est planior. (*Job 38.*) Ubi eras, quando ponebam fundamenta terræ? Quum me laudarent simul astra matutina, & jubilarent omnes filii Dei? Non enim una interrogatio, sed duplex est: & illud: *ubi eras*, secundæ quoque orationi est adjungendum, ut dicatur: Ubi eras, quum me laudarent astra matutina, id est, quasi in prima sui ortus aurora erumpentia, & recenti luce pulcherrima, & quum me tot, ac tanta operantem mirarentur, atque extollerent laudibus omnes Angeli mei? Ita Menochius, & Expositores communiter. At Gregorius Romanus *per astra matutina*, Angelos intellexit, ait enim: (*38. moral. c. 14.*) Quia prima in tempore condita natura rationabilium spirituum creditur, non immerito matutina astra Angeli vocantur, quæ Gregorius videtur ex Græcorum sententia loquutus.

7. Alio autem ratiocinio ex eodem Job libro usus est Isidorus Hispalensis inquiens: (*cap. 4.*) Ante omnem creaturam facti sunt Angeli, & ante omnem Angelum Diabolus, sicuti scriptum est: Ipse est principium viarum, id est operum Dei. At Isidorus, ut supra admonuimus, Græcorum opinionem sequutus est, quam textus allatus non probat. Behemoth enim, qui viarum Dei principium dicitur, in sensu proprio, ac litterali, non Angelum, sed ingentem bestiam significat, quæ principium viarum Dei dicitur, quod molis magnitudine reliquis animantibus præstet, sitque primum, & maximum in

eo genere operum Dei. Si autem de Diabolo hæc intelligamus, similiter dicendum est, principium viarum Dei vocari propter naturæ præstantiam. Hunc enim, ut Gregorius inquit, (*32. mor. c. 33.*) primum condidit, quem reliquis Angelis eminentiorem fecit.

PROPOSITIO VIII.

Angeli omnino incorporei, & immateriales sunt.

1. Angelos intellectivas, & spirituales substantias esse, supra statutum est, (*prop. 6.*) & communi Sapientium omnium consensione firmatum. Quod autem præter spiritualem substantiam ex aliqua corporea natura coalescant, id in præsenti propositione negamus. Probatur autem primo omnibus iis rationibus, quibus supra ostensum est, (*ibid.*) non repugnare formas simplices, sive substantias separatas, atque ab omni materia discretas. Si quæ autem istiusmodi sunt, eas nos Angelos dicimus. Secundo id probat D. Thomas: (*q. de Spir. Cre. 5. & de mirac. 6.*) quia attento naturali rerum ordine inter naturas maxime distantes multa media inveniuntur, sicut inter animalia, & plantas, quædam inveniuntur, quæ cum plantis communicant quantum ad fixionem, sive inhæsionem in loco, & cum animalibus quantum ad sensationem. Est autem in summo rerum vertice id, quod est omnino simplex, & unum, nempe Deus: ergo oportet multa media ponere, per quæ a summa Dei simplicitate, ad corpoream multiplicitatem descendatur: ergo creatura Deo propinquissima, qualis est Angelus, nequit esse corpus, aut corpore constare. 3. Quia Angelus omnia reliqua, quæ Deus condidit, naturæ dignitate præcedit, ut Augustinus inquit, (*11. de Civ. c. 5.*) & profani etiam Scriptores fatentur; sed humanæ animæ incorporeæ sunt, & immateriales, ut infra dicetur: (*lib. 6. prop. 2.*) ergo multo potius Angeli.

2. Quarto: Si Angeli corpore constant, aut illud est eterogeneum, & organicum, sicut corpus humanum; aut homogeneum, & uniforme, sicut aereum, aut aqueum; sed neutrum dici potest: ergo. Minor probatur: Et primo quidem: corpus homogeneum, v. g. aereum, omnino esset Angelo inutile. Nam neque eo uti posset ad operationes spirituales intellectus, & voluntatis, quum harum potentiarum operationes non exerceantur medio organo corporeo, neque ad operationes sensitivas, quia corpus simplex, & homogeneum non potest esse instrumentum sensus, ut probatur in libro de Anima; neque item ad motum, quum corpus quodcumque, etiam subtilissimum, agilitatem spiritus retardet, atque impediat. Corpus enim sine continui-

-ta-

tate, & resistentia medii moveri non potest: ergo Angeli homogeneo, & uniformi corpore constare nequeunt. Sed neque eterogeneo, & organico. Namque organorum distinctio solum est necessaria ad operationes vitæ vegetativæ, & sensitivæ. Vegetatio autem, & sensatio sine aliqua passione, & sensus immutatione non fit: quodcumque autem ab extrinseco pati, aut immutari potest, contrarietati, alterationi, & corruptioni est obnoxium: Angelorum ergo corpora corruptioni obnoxia erunt, & mortalia, contra id, quod nedum Christiana Theologia, sed omnium gentium philosophia, & communis consensio docet, unde Porphyrius: Mortale, inquit, in definitione hominis additum separat nos a Diis. 5. Si angeli corpore constarent, non eorum spiritus de corpore, sed corpus de spiritu viveret: esset ergo spiritus anima, & forma corporis: ergo solum organizatione, subtilitate, atque hujusmodi accidentibus ab homine differrent, quæ quum animalis rationalis, sive hominis naturam non varient, erit humanitas species subalterna, non atoma, veluti si alicubi caudati homines, aut monoculi nascerentur, quod ab communi opinione alienum videtur.

3. Convincitur eadem assertio Scripturarum testimoniis. Dicitur enim: (*Ps. 103.*) Qui facit Angelos suos spiritus, quo nomine etiam in novo testamento passim appellantur dæmones, ut apud Lucam: (*cap. 10.*) Spiritus vobis subjicientur, & apud Math: (*cap. 8.*) Spiritus ejiciebat verbo. De Angelis quoque sanctis dicitur: (*ad Heb. c. 1.*) omnes sunt administratorii Spiritus. Dices: nomen Spiritus etiam rebus materialibus, & corporeis in Scripturis solere tribui, unde (*Eccles. c. 3.*) & Spiritus jumentorum, (*Ps. 10.*) spiritus procellarum dicitur, & hujusmodi plura. Id quidem verum esse non diffitemur, tamen, quum nomen Spiritus naturæ intellectivæ tribuitur, semper sumitur pro simplici, & immateriali substantia, ut corpori contraponitur, ut quum dicitur: (*Luc. c. 24.*) Spiritus carnem, & ossa non habet. (*ad Gal. c. 5.*) Caro concupiscit adversus Spiritum. (*Joan. c. 4.*) Spiritus est Deus &c. & alia hujusmodi; ubi nomen Spiritus in stricta, & Theologica significatione accipitur. Confirmatur ex illo Evangelii loco, (*Luc. 8.*) ubi legio dæmonum hominis corpus obsedisse, narratur, ex quo Richardus Victorinus (*4. de Trin.*) sic argumentatur: Si corpora Dæmones habent, ubi in eo fuerunt, in spiritu, an in corpore? Constat autem, quia omne corpus locales dimensiones habet, & sine locali capacitate subsistere non valet, qualem spiritus omnino non habet: ergo non in spiritu, sed in corpore fuerunt. Sed quomodo, vel in qua hominis parte tot corpora esse potuerunt? Dices fortasse, Angelos tam bonos, quam malos subtilia habere corpora. Sed quantumcumque subtilia duo ejusdem præsertim

quantitatis corpora unum, eumdemque locum occupare non valent. Cujus ergo exiguitatis putas Angelicum corpus esse, si credas vel solam hominis pellem corpori detractam tot Angelica corpora posse comprehendere?

4. Confirmatur id ipsum Conciliorum authoritate. In prima namque Nicœna Synodo (*act. 2. in prof. fid. Sophron.*) Angeli, & hominum animæ collocantur in eodem ordine spiritualium substantiarum; sed animæ humanæ incorporeæ, & immateriales sunt, ut in aliis Conciliis definitum est, & alibi ostendetur: (*lib. 6. prop. 2.*) ergo potius Angeli animabus digniores. In secunda etiam Nicœna Synodo (*act. 4.*) sic dicitur: Veneramur imagines Sanctorum, & incorporeorum Angelorum, qui humana specie justis apparuerunt. Et clarius adhuc Lateranense Concilium IV. supra citatum, (*cap. firmiter,*) ubi dicitur, Deum condidisse creaturam *Spiritualem*, *&* *corpoream*, *Angelicam scilicet*, *&* *mundanam*, ac deinde humanam quasi communem ex corpore, & Spiritu constitutam.

5. Ex Patribus porro eandem veritatem diserte docuit Ignatius (*Ep. ad Trall.*) qui Angelos cœlestes, & incorporeas naturas vocat. Tum Dionysius (*cap. 4. de div. No.*) qui eosdem incorporeos, & omnis materiæ expertes asserit: sicut & Gregorius Thaumaturgus, (*in Theoph.*) qui ασωματας δυναμεις incorporeas nimirum virtutes, & Didymus, (*1. Collat. 4. inter. opusc. Hieron.*) qui inter spirituales substantias nec loco, nec finibus circumscriptas Angelos numerat, & solum substantiæ proprietate finitas. Damascenus, Angelos definiens, (*ap. D. Th. q. de mirac. ar. 6.*) esse, dicit, substantias intellectivas semper mobiles, arbitrio liberas, corporis expertes. Nazianzenus, (*orat. 34.*) νοητην, ϗ ασωματον φυσιν, intelligibilem, & incorpoream naturam. Gregorius Nissenus (*12. cont. Eun.*) κτισιν ασωματον creaturam incorpoream. Epiphanius (*hær. 26.*) Dæmonem πνευμα ακαθαρτον, ϗ ασωματον impurum, & incorporeum spiritum appellavit. Eusebius (*4. dem. Ev. 1.*) Angelos esse, ait, incorporeas quasdam, & intelligentes, ac divinas virtutes materia omni carentes, & puros omnino spiritus. Chrisostomus: (*hom. 22. in Gen. & 1. in Matth. Ad Stagyr. lib. 1.*) fecit Deus, inquit, Angelos, & Archangelos, ϗ τας αλλας των ασωματων ουσιας, & reliquas incorporeorum substantias. Quo etiam modo in locis aliis pluribus loquitur. Theodoretus (*q. 20. in Gen.*) Angelos vocat incorporeas, sanctasque naturas corporis, & mixtionis totius expertes. Adde Procopium, Nilum, Maximum, atque alios, quos citat Petavius. (*lib. 1. c. 3.*)

6. Græcos Patres sequuntur Latini. Nam Hieronymus (*Ep. 59. ad Avit.*) Origenem reprehendit, quod Angelos ob patrata crimina aereis corporibus illigatos, dixerit. Marius Victorinus (*lib. 4. adv. Ar.*)

An-

Angelos incorporeos, & immateriales vocat. Gregorius, (*2. Mor. c. 5.*) spirituales naturas, quæ ex mente, & corpore dupliciter conflatæ non sint. Et alibi. (*4. Mor. c. 9.*) Angelus, ait, solum spiritus; homo autem spiritus, & caro. Leo Papa: (*Ep. 93.*) Fides vera, inquit, omnium creaturarum sive spiritualium, sive corporalium bonam confitetur esse substantiam. Julius item Africanus (*lib. 2. c. 2.*) incorporeos Angelos appellat, Fulgentiusque (*de fide ad Pet. c. 3.*) & alii, quos agmine magno sequuntur Scholastici Doctores, præsertim, qui post Lateranense Concilium scripserunt, Eugubino, (*8. de per. phi. c. 26.*) & Cajetano (*in Ep. ad Eph. 2.*) exceptis, qui Dæmones corporibus alligatos existimarunt.

7. Pluribus tamen & Scripturarum earumdem, & PP. testimoniis præjacta propositio impugnatur. Et primo quidem: Commixtio carnalis cum fœmina sine corpore stare nequit; sed Angelos fuisse cum fœminis commixtos, ex Scriptura habetur, ajente: (*Gen. 6.*) videntes filii Dei filias hominum, quod essent pulchræ acceperunt sibi uxores ex omnibus, quas elegerant. Et item: Postquam accesserunt filii Dei ad filias hominum, illæque genuerunt, isti sunt potentes a sæculo viri famosi. Ubi autem Vulgata legit: *filii Dei*, Septuaginta legunt: *Angeli Dei*, atque in pluribus Codicibus ita haberi, testantur prisci Scriptores Philo, (*lib. de Gig.*) Josephus, (*1. Ant. Jud. 4.*) Eusebius (*5. de Præp. 4.*) ex quibus Augustinus, (*15. de Civ. 23.*) & alii. Confirmatur: quia illum Genesis locum ita intellexerunt plures ex Patribus. Primus enim author ejus libri, qui Henochi nomine circumfertur, Egregoros, ait, sive Angelos, quo etiam nomine a Daniele (*cap. 4.*) appellantur, mulierum amore flagrasse, cujus rei meminit Hilarius inquiens: (*in Ps. 132.*) fertur etiam id, de quo etiam nescio cujus, liber exstat, quod Angeli concupiscentes filias hominum, quum de cœlo descenderent, in hunc montem (Hermon scilicet) maxime convenirent excelsum .... Certe hodie gentes montem hunc profana religione venerantur, & interpretationem nominis sui, quod est Anathema, ipsa illa impiæ superstitionis sede testantur. Justinus item Martyr: (*in apol. 1.*) Angeli, inquit, consuetudine mulierum capti sunt, & filios genuerunt, quos Dæmones appellamus, atque insuper humanum genus sibi subjecerunt, partim magicis scriptis, partim terroribus, ac suppliciis, quæ inferebant, partim sacrificiorum, suffituum, ac libaminum institutione, quibus indigere cœperunt, postquam cupiditatum perturbationibus se tanquam servos subjecerunt. Consonat Athenagoras, (*in leg. p. Christ.*) inquiens: Atque illi quidem (nimirum inferiores Angeli) in cupiditatem prolapsi virginum, & carnis illecebra superati sunt .... Cæterum ex illis, qui ad Virgines adhæserunt, nati sunt, quos Gigantes appella-

mus.

mus. Hos sequitur Clemens Alexandrinus inquiens. (*2. Pædag. c. 2.*) Horum exemplum habes in Angelis, qui Dei pulchritudinem reliquerunt propter pulchritudinem, quæ flaccescit, atque e cœlo in terras delapsi sunt. Et alibi: (*5. Strom.*) Angeli illi, quibus superna sors obtigerat, delapsi ad voluptates, enuntiarunt arcana mulieribus, & quæcumque ad eorum cognitionem venerant, cœteris Angelis occultantibus, aut potius ad Domini adventum reservantibus. Quæ autem arcana revelaverint amatores Angeli non satis explicat, nisi forte ea sint, quæ Tertullianus (*lib. de Idolo. c. 9.*) expressit, qui Angelos Dei desertores, & amatores fœminarum proditores fuisse, ait, hujus curiositatis, nimirum Astrologiæ. Unde & illi, inquit alibi, (*lib. de hab. muliebri c. 2.*) qui hæc constituerunt, in pœnam mortis damnati deputantur, ut hæc quoque ignominia fœminæ accedat. Nam quum & materias quasdam bene occultas, & artes plerasque non bene revelatas sæculo multo magis imperito prodidissent, (siquidem & metallorum opera nudaverant, & herbarum ingenia traduxerant, & vires incantationum promulgaverant, & omnem curiositatem usque ad stellarum interpretationem designaverant) proprie, & quasi peculiariter instrumentum istud muliebris gloriæ contulerunt, lumina lapillorum, quibus monilia variantur, & circulos aureos, quibus arctantur brachia, & medicamenta ex fuco, quibus genæ colorantur, & illum ipsum nigrum pulverem, quo oculorum exordia producuntur. Tertulliano magistro adsonat Cyprianus: (*lib. de discipl. & habitu Virgin. & lib. de Idol. Vanit.*) Quæ omnia peccatores, & Apostatæ Angeli suis artibus prodiderunt, quando ad terrena contagia devoluti, a cœlesti vigore recesserunt. Illi & oculos circumducto nigrore fucare, & genas mendacio ruboris inficere, & mutare adulterinis coloribus crinem, & expugnare oris omnem, & capitis veritatem corruptelæ suæ impugnatione docuerunt.

8. Julius Firmicus, (*lib. de errorib. Profanæ Relig. c. 14.*) Dæmones, ait, Diaboli filios esse. Nihil enim, inquit, operantur animæ, & cruor ex assidua pecudum cæde profusus, nisi ut Dæmonum substantia, qui ex Diaboli procreatione generantur, ex isto sanguine nutriatur. Eandem sententiam tenuit Lactantius, (*2. Inst. 8.*) apud quem Diabolus Angelos fæminarum amore captos suos fecit satellites, & ministros; qui autem sunt ex his procreati, quia neque Angeli, neque homines fuerunt, sed mediam quamdam naturam gerentes, non sunt ad inferos recepti, sicut in cœlum parentes eorum. Ita duo sunt dæmonum genera, unum cœleste, aliud terrenum. Hi sunt immundi spiritus malorum, quæ geruntur, authores. Minucius item Felix (*in Octav.*) Dæmones vocat insinceros spiritus vagos, a cœlesti vigore, terrenis labibus, & cupiditatibus depravatos; qui postquam

sim-

simplicitatem substantiæ suæ onusti, & immersi vitiis perdiderunt, ad solatium calamitatis suæ non cessant jam perditi perdere. Consonat his Ambrosius (*in apol. David. 1.*) dicens: Non miraris hominem . . . in multis tentationibus positum semel tantum errori locum dedisse, & ei errori, quo etiam Angeli cœlorum, ut Scriptura commemorat, de sua virtute, & gratia dejecti sunt? Item alibi: (*de Noe, & Ar. c. 4.*) Gigantes ex Angelis, & mulieribus generatos asserere, inquit, divinæ Scripturæ conditorem. Itemque: Quam præclarum, inquit, Angelos propter incontinentiam cecidisse de cœlo: Virginem propter castimoniam in cœlum transiisse de sæculo! Prætereo Methodium, Eusebium, Philonem, Josephum, & alios, quos videre poteris apud Pamelium.

9. His tamen non obstantibus, nego minorem argumenti, quam allata Genesis verba non probant. Plures enim, & sinceriores Codices legunt: filii Dei, non Angeli Dei. Potuerunt namque Gigantes nasci, ait Augustinus (*15. de Civ. cap. 23.*) priusquam filii Dei, qui & Angeli Dei dicti sunt, filiabus hominum, id est, secundum hominem viventium, miscerentur, filii nimirum Seth filiabus Cain . . . . Non autem illos ita fuisse Angelos Dei, ut homines non essent, sed homines procul dubio fuisse, Scriptura ipsa sine ulla ambiguitate declarat. Quum enim præmissum esset, quod videntes Angeli Dei filias hominum, quia bonæ sunt, sumpserunt sibi uxores ex omnibus, quas elegerant, mox adjunctum est: Non permanebit spiritus meus in hominibus istis in æternum, propter quod caro sunt. Spiritu quippe Dei facti fuerant Angeli Dei, & filii Dei; sed declinando ad inferiora, homines dicuntur nomine naturæ, non gratiæ: dicuntur & caro desertores spiritus, & deserendo deserti. Et Septuaginta quidem Interpretes & Angelos Dei dixerunt istos, & filios, quod quidem non omnes Codices habent, nam quidam nisi filios Dei non habent: Aquila autem, quem Judæi interpretem cæteris anteponunt, non Angelos Dei, nec filios Dei, sed filios Deorum interpretatus est. Utrumque autem verum est. Nam & filii Dei erant, & filii Deorum, quoniam a Diis geniti erant, cum quibus & ipsi Dii erant, juxta illud psalmi: Ego dixi: Dii estis, & filii Excelsi omnes. Hanc Augustini interpretationem sequitur etiam D. Thomas (*p. 1. q. 51. a. 3.*) inquiens: Ad sextum dicendum, quod sicut dicit Augustinus 15. de Civit. Dei, multi se expertos, vel ab expertis audivisse, confirmant, Silvanos, & Faunos, quos vulgus Incubos vocat, improbos sæpe extitisse mulieribus, & earum appetiisse, & perfecisse concubitum. Unde hoc negare impudentiæ esset. Sed Angeli Dei sancti nullo modo sic labi ante diluvium potuerunt. Unde per filios Dei intelliguntur filii Seth, qui justi erant; filias autem hominum nominat Scriptura eas,

eas, quæ natæ erant de stirpe Cain. Neque mirandum est, quod de eis gigantes nasci potuerunt. Neque enim omnes gigantes fuerunt, sed multo plures ante diluvium, quam post. Addit autem D. Thomas: Si tamen ex coitu dæmonum aliqui interdum nascuntur, hoc non est per semen ab eis decisum, aut a corporibus assumptis; sed per semen alicujus hominis ad hoc acceptum, utpote quod idem dæmon, qui est succubus ad virum, fiat incubus ad mulierem, sicut & aliarum rerum semina assumunt ad aliquarum rerum generationem, ut dicit Augustinus in 3. de Trinitate, ut sic ille, qui nascitur, non sit filius Dæmonis, sed illius hominis, cujus est semen acceptum. Et ideo quibusdam videtur, inquit alibi, quod dæmones generare possunt, non quidem per semen a corpore assumpto decisum, nec per virtutem suæ naturæ, sed per semen hominis adhibitum . . . Ec hoc satis rationabiliter sustineri potest.

10. Authoritati vero petitæ ex libro Henoch respondemus cum Augustino. (*loc. cit.*) Non frustra librum illum positum non fuisse in canone Scripturarum, qui servabatur in templo Hebræi populi succedentium diligentia Sacerdotum, nisi quia ob nimiam antiquitatem suspectæ fidei judicatus est, nec utrum idem esset, quem ille scripserat, poterat inveniri . . . Unde illa, quæ sub ejus nomine proferuntur, & continent illas de gigantibus fabulas, quod non habuerint homines Patres, recte a prudentibus judicatur, non ipsius esse credenda. Hilarius etiam, quum ea, quæ in objectione tacta sunt, præmisisset, hæc prudenter addit: Sed hæc prætermittimus. Quæ enim in libro Legis non continentur, ea nec nosse debemus. Citatis autem Justini, Clementis, Ambrosii, aliorumque antiquorum testimoniis aliorum testimonia opponimus, ut Augustini, & Hilarii, quibus addimus Joannem Chrysostomum, (*hom. 20. in Gen.*) qui ea verba Genesis exponens: operæ pretium fuerit, inquit, bene scrutari hunc locum, ut subvertamus fabulas omnes inconsiderate loquentium . . . . Asserunt enim, quod non de hominibus hoc dictum sit, sed de Angelis. Hos enim filios Dei appellavit. Primum ostendant, ubi Angeli filii Dei appellati sint; sed non poterunt usquam demonstrare. Homines quidem filii Dei appellati sunt; Angeli autem nunquam . . . Cæterum quid ajunt? Profecto Angeli erant, sed quia ad iniquum hoc opus descenderunt, exciderunt dignitate sua . . . Dic ergo, oro, si non antefactum hominem cecidit, quomodo in tanta dignitate manens invidit homini? Quomodo rationi consonum est, Angelum incorporeum, & in ea dignitate constitutum homini invidisse circumamicto corpore? . . . An non audis Dominum de Angelorum natura dicentem: In Resurrectione nec matrimonium contrahent, nec elocabuntur, sed erunt sicut Angeli Dei? Neque impossibile est, incorpo-

poream naturam talem concupiscentiam habere. Ad hæc etiam cogitare oportet, quod hoc modis omnibus absurdissimum fuerit in animum inducere. Si enim vir desideriorum (Daniel) non Angeli substantia, quo pacto enim incorporalis substantia videri posset? Sed transformatione solum quadam visa, parum abfuit, quin animam relinqueret defectis viribus, quis etiam valde insanus comprobaverit talia verba dementiæ plena, quod spiritualis, & incorporea natura corporis complexum ferret? Quia ergo isti originem trahebant ab Seth, & ab ejus filio, qui vocatus est Enos, de quo dicitur: Iste speravit vocari nomine Domini Dei, ab illo postea nati, vocati sunt filii Dei in divinis Scripturis . . . Filios vero Cain, & qui ex eo nati, & qui ante Seth geniti fuerant, filios hominum vocat.

11. Simili argumentatione errorem illum redarguit Cyrillus Alexandrinus (2. *Glaph. in Genes.*) inquiens: Quo pacto non stultitiæ proximum sit, dicere, spiritus carne superiores, ab eaque semotos carnalium amore tangi? Qualem ad hoc naturalem motum habentes, aut qua lege eos incitante? . . . . Cœterum quando divina Scriptura inquit, quod congressi sunt cum mulieribus, illæ vero pepererunt ingentia monstra, sed tamen homines rationis participes, quid de hoc oportet amplius ambigere? Neque enim ab spiritibus longissime a carne semotis fit in muliere hominis constitutio. Nugantur autem nonnulli verisimilibus, ut rentur, rationibus, id quod impossibile est, palliantibus. Illapsos enim dæmones in malos ajunt, & per eosdem semina immissa. Absurdam vero, atque ignorantiæ plenam esse eorum sententiam facile comperiemus. Nam quod sacra Scriptura non testatur, quomodo admittemus? Hanc igitur potius lectionem teneamus: Videntes filii Dei. Facit etiam ad hujus lectionis confirmationem aliorum quoque interpretum translatio. Aqnila enim legit: filii Deorum, pro quo Symmachus: filii Potentum. Filios utique Deorum, ac Potentum; filios Seth, atque Enos vocat, ob eam, qua prædicti erant, sanctimoniam, ac pietatem, opitulante Deo, & genus sanctum illustrante, quod nequaquam alteri immixtum erat, hoc est, iis, qui ex Cain orti erant. Eodem modo locum illum Genesis exponit in libris contra Julianum. (*lib. 9.*)

12. Theodoretus vero: (*1. Interr. 47. in Gen. & 5. hær. fab. 8.*) Quidam, inquit, stolidi, atque stupidi existimarunt, Angelos filios Dei dictos esse, putantes, suæ forsan intemperantiæ patrocinium se habituros, si Angelos ejusdem criminis reos tenerent. Oportebat autem eos audire Deum dicentem: Non permanebit spiritus meus in hominibus illis in æternum, quia carnes sunt; erunt autem dies illorum centum viginti anni. Et inde perspicere, naturam incorpoream carnes non habere, neque Angelos habere vitam tempore definitam: Immor-

mortales enim sunt. Deinde cur filii Dei illi dicerentur, eodem explicat modo, ac supra Chrysostomus: Quum narrasset, inquit, Moyses, quomodo Seth ex Adam natus est, ex Seth autem Enos, subjungit: Iste speravit invocare nomen Domini Dei, quod quidem Aquila sic interpretatur: Tunc cœptum est vocari nomine Domini Dei: Subindicat autem sermo ille, quod propter pietatem primus hic divinam appellationem sortitus est, & a cognatis vocatus est Deus. Unde, & qui ex eo nati sunt, vocati sunt filii Dei. Similia habet Basilius Seleuciensis. (*orat. 3. cont. Græc.*) Philastrius autem (*lib. de hæres. c. 59.*) acerbius opinionem illam perstringit, dicens: Alia est hæresis, quæ de Gigantibus asserit, quod Angeli miscuerint se cum fœminis ante diluvium, & inde natos esse Gigantes. Sed de hoc satis.

13. Arguitur 2. Non movetur motu locali nisi corpus, ut habetur in Physicis; sed Angeli moventur motu locali, nam (*Gen. c. 19.*) duo Angeli venerunt Sodomam, & Jacob (*Gen. cap. 28.*) Angelos ascendentes, & descendentes vidit, & Tobiæ quærenti: (*cap. 5.*) Nosti viam, quæ ducit in civitatem Medorum? Respondit Raphael: Novi, & omnia itinera ejus frequenter ambulavi: ergo corporei sunt Angeli. Secundo: Nihil videtur, nihil tangitur, nisi corpus; sed Angeli a pluribus visi sunt, etiam jumentis, Abraham (*Gen. c. 18.*) eorum pedes lavit, Jacob (*c. 19.*) cum Angelo luctatus est, comedebantque, (*c. 32.*) bibebant, loquebantur Angeli, ut ex sacris libris habetur: corporei sunt igitur. Diceretur fortasse, hæc omnia contigisse in visione prophetiæ, seu mere imaginaria. Sed hoc, inquit D. Thomas, (*1. p. q. 51. a. 2. ad 1.*) repugnat intentioni Scripturarum. Illud enim, quod imaginaria visione videtur, est in sola imaginatione videntis, unde non videtur indifferenter ab omnibus. Scriptura autem divina sic introducit interdum Angelos apparentes, ut communiter ab omnibus viderentur, sicut Angeli apparentes Abrahæ visi sunt ab eo, & tota familia ejus, & a Loth, & a civibus Sodomorum. Similiter Angelus, qui apparuit Tobiæ ab omnibus videbatur. Ex quo manifestum est, hujusmodi contigisse secundum corpoream visionem, qua videtur quod positum est extra videntem, unde ab omnibus videri potest.

14. Aliter igitur respondeo cum eodem D. Thoma, id præstitisse Angelos per assumpta corpora, quibus quidem corporibus non illi adhærent in unitatem naturæ, sicut forma materiæ, nec in unitatem personæ, sicut Verbum humanitati, neque mere extrinsecus, sicut motor mobili. Requiritur enim ultra ad rationem assumptionis, ut corpus assumptum congruat ad repræsentandas personæ assumentis intelligibiles proprietates. Unde licet Angeli, secundum opinionem Ari-

ristotelis, moveant corpora cœlestia, non tamen dicuntur, illa assumere, quia cœleste corpus non est idoneum ad repræsentandas intelligibiles proprietates Angeli. Tota hæc doctrina est D. Thomæ. (*1. p. q. 51. 2. & alibi*) Dices tamen contra: Si Angelus assumpto corpori non adhæret, ut forma, illud non vivificat: ergo nequit per corpus assumptum opera vitæ exercere; sed loquutio, comestio, deambulatio, & alia, quæ Angelis attribuuntur, sunt opera vitalia: ergo per corpus assumptum talia exercere non possunt: ergo per corpora naturaliter sibi unita. Ad argumentum concesso primo enthimemate, distinguo subsumptam minorem cum D. Thoma: (*art. 3.*) Loquutio &c. vera, & per se proveniens a principio intrinseco, est opus vitale, concedo: similitudinaria, & per accidens proveniens a principio extrinseco, nego. Angeli autem non proprie loquuntur per corpora assumpta; sed est aliquid simile loquutioni, in quantum formant sonos in aere similes vocibus humanis . . . . Nec etiam comedere, proprie loquendo, eis convenit. Nam comestio importat assumptionem cibi transmutabilis in substantiam assumentis. Et licet in corpus Christi post resurrectionem cibus converti non posset, sed resolveretur in materiam præjacentem, tamen Christus habebat corpus talis naturæ, in quod posset cibus converti, unde fuit vera comestio; cibus autem assumptus ab Angelo, neque convertebatur in corpus assumptum, neque corpus illud erat talis naturæ, in quod posset alimentum converti. Unde non fuit vera comestio, sed figurativa spiritualis comestionis, & hoc est quod Angelus dixit Tobiæ: (*cap. 12.*) Videbar quidem vobiscum manducare, & bibere; sed ego cibo, & potu, qui ab hominibus videri non potest, utor. Motus autem quum fit a motore conjuncto est opus vitæ. Sic autem non moventur corpora assumpta ab Angelis, quia non sunt eorum formæ. Moventur vero Angeli per accidens ad motum eorum corporum, quum sint in eis sicut motores in mobili, & ita hic, quod non alibi.

15. Argues 3. ex innumeris Patrum testimoniis Angelorum corporeitatem asserentium. Dicit enim Dionysius: (*4. de div. nom.*) Malum Dæmonis est furor irascibilis, concupiscentia amoris, & phantasia proterva; sed phantasia, irascibilis, & concupiscibilis sunt vires utentes organo corporeo: ergo sunt in Dæmonibus, atque adeo in omnibus Angelis (namque omnium natura intellectualis est eadem) organa corporea. Origenes (*1. Peri. c. 6.*) solius Dei proprium esse, ait, ut sine materiali substantia, & absque ulla corporeæ adjectionis societate intelligatur subsistere. Tatianus (*lib. cont. Gent.*) Dæmones, inquit, carne præditi non sunt; sed spiritualis inest illis concretio, ut ignis, ut aeris. Theognostus apud Photium (*cod. 106.*)

subti-

subtilia, & aerea corpora Angelis affingit, sicut & Theodotus in Excerptis, quæ habentur inter opera Clementis Alexandrini. Methodius M: (*ap. Phot. cod. 234.*) Quod puro ex aere, puroque ex igne conflatum est, atque ejusdem cum Angelis substantiæ, terrenas proprietates habere non potest. Basilius: (*lib. de Spir. S. c. 16.*) Substantia quidem ipsorum aereus spiritus, aut ignis immaterialis ut scriptum est. Qui facit Angelos suos spiritus, & ministros suos ignem urentem. Ideo & in loco sunt, & fiunt adspectabiles in specie propriorum corporum, iis qui digni sunt, apparentes. Macarius: (*hom. 4.*) Unumquodque secundum propriam naturam corpus est, Angelus, Anima, Dæmon, quoniam etsi subtilia sint, nihilominus in subsistentia, figura, & imagine secundum tenuitatem suæ naturæ corpora sunt. Severianus Gabalitanus: (*hom. 4. tom. 7. Chrys.*) Quid sunt Angeli? Nonne spiritus? nonne ignis? Cæsarius: (*dial. 1.*) Incorporei quidem Angeli ad nos comparati; sed in se ipsis corpora, sicut ventus, aut ignis, aut fumus. Sunt enim tenuia, & immaterialia corpora ab nostra crassitudine aliena. Quippe corpora cœlestia, & corpora terrestria distinguit magnus Apostolus. Anastasius Sinaita: (*qu. in Scrip.*) Non enim Angelorum, & Principatuum, & ipsius animæ naturas a corporibus nudas omnino existimamus. Athanasius: (*sive auth. 99. ad Ant.*) Angelum definit, animal rationale, immateriale, immortale hymnis Deum laudans. Nazianzenus: (*orat. 42.*) sive intelligentes spiritus, sive ignem materiæ, & corporis expertem, sive aliam quamdam naturam ad eas, quas diximus, proxime accedentem, existimare illos oportet. Et alibi: (*orat. 34.*) Sint sane illi incorporei, sive quam proxime ad hoc accedentes. Chrysostomus: (*tom. 5. orat. 2. in S. Babylam.*) Dœmones, inquit, quum nidore, ac fumo, & fuso cruore coluntur, tanquam canes sanguinem vorantes, & gulosi accurrunt ad lambendum; quando autem nemo est, qui hoc illis præstet, tanquam fame quadam enecantur. Joann Thessalonicensis: (*in dial. & habet. in 2. Nic. Syn.*) Esse quidem intelligibiles, Catholica fatetur Ecclesia; sed non omnino incorporeos, & invisibiles, ut vos dicitis; at tenui corpore præditos, aereo, sive igneo . . . . Et hoc multos SS. PP. nostrorum sensisse, invenimus, quorum est Basilius ille magnus, & sanctæ memoriæ Athanasius, atque Methodius. Hæc Joannes ille, quibus, si addas Justinum, Clementem, Athenagoram, Eusebium, Josephum, Philonem, invenies vix unum priorum quatuor sæculorum Græcum Scriptorem, qui non Angelos corporeos esse crediderit.

16. Nec minor est Latinorum consensio, ex quibus Tertullianum, Cyprianum, Lactantium, Minucium Felicem, Julium Firmicum, Ambrosiumque supra dedimus. Adde Arnobium ajentem (*lib. 2.*) incor-

po-

poreum solum Deum esse. Adde Hieronymum, (*Ep. 146. ad Dam.*) apud quem Dæmonum multitudo per idola manufacta cruore pecudum, & victimis pascitur. Adde Hilarium ita scribentem: (*in Mat. 5.*) Nihil est, quod non in substantia sua, & creatione corporeum sit. Spiritus enim, inquit alibi, (*2. de Trin.*) nec circumscribitur, nec tenetur, quia per naturæ suæ virtutem ubique est. Adde Gregorium, (*hom. 10. in Ev.*) qui Angelos non semel rationale animal appellavit, & qui eos comparatione quidem nostrorum corporum spiritus esse, dicit; sed comparatione summi, & incircumscripti spiritus esse corpora. Quem loquendi modum Gregorius a Græcis accepit. Ita enim supra laudatus Cæsarius. Ita Damascenus: (*2. de fid. c. 3.*) Quod enim corpore, & materia Angelus vacare dicitur, hoc nostri comparatione intelligendum est, alioqui enim quidquid Deo confertur, crassum, & materiale invenitur. Ita Elias Nazianzeni Scholiastes: (*in or. 1. n. 16.*) Nec incorporei quidem Angeli sunt, etiam si nostri respectu incorporei dicantur. Ita Joannes Thessalonicensis: (*loc. cit.*) Ut verius fateamur, ad comparationem nostri incorporei sunt; at vero visi sunt a pluribus crebro, sensibiliter, in specie propriorum corporum suorum. Ut autem ad Latinorum testimonia redeam, eadem in sententia fuit Petrus Chrysologus, (*Serm. 52.*) qui de Dæmone loquens: Tenuis, ait, & aerea natura carnem nescit, & velut aura spirans, orbem totum temporis momento percurrit. Rupertus Abbas (*2. di Vict. V. cap. 28.*) omnia, Deo excepto, corporea esse, affirmat, & Angelis aerea corpora attribuit. Fulgentius: (*lib. de Trin.*) Plane, inquit, Angelos duplicis esse substantiæ, asserunt magni, & docti viri, id est, ex spiritu incorporeo, quo a Dei contemplatione nunquam recedunt, & ex corpore, per quod ex tempore hominibus apparuerunt . . . . . Corpus vero æthereum, id est, igneum, eos dicunt habere; Angelos autem malos, seu dæmones, corpus aereum. Bernardus (*hom. 6. in Cant.*) Demus enim Deo soli, sicut immortalitatem, ita & incorporeitatem . . . Liquet autem omnem creatum spiritum solatio indigere corporeo. Paria Gennadius, (*de Ecc. dog. c. 11.*) & Maximus Taurinensis (*hom. de S. Mich.*) Adami nuditatem cum nuditate sanctorum Angelorum comparans. Claudianus Mamertus: (*lib. de Stat. An.*) Duplex est Angelica, sicut humana substantia, habens corpus totius facilitatis, maximæque pulchritudinis . . . . Intelligere namque nos oportet, constare Angelos corpore, & spiritu . . . . Corpus illis de potissimo omnium elemento sublimius, secundum illud propheticum, ubi Angelica substantia duplex sine dubitatione perhibetur: Qui facit Angelos suos spiritus, & ministros suos ignem urentem. Jam vero Augustinus pluribus in locis Angelorum corporeitatem aut asserit, aut sup-

ponit. Nam corpus suum, inquit, (*2. de Trin.*) cui non subduntur, sed subditum regunt, in species, quas velint, accommodatas, atque aptas actionibus suis mutant. Item: (*in Ps. 85.*) Corpus nostrum comparatum corpori illi, quod futurum est, qualia sunt Angelorum corpora, mortuum invenitur, quamvis adhuc habens animam. Item: (*in Ps. 145.*) Quum tale fuerit corpus nostrum, corpus jam cœleste, & spiritale, corpus Angelicum in societate Angelorum &c. Item: (*serm. 102. de Divers.*) Cui celeritati comparare possumus corpus Angelicum? Nihil difficultatis, nihil tarditatis sentiunt. . . . . Nequaquam vero absurdum est, eos, qui aereo, vel æthereo corpore aliquid in corporibus agunt, quæ naturali ordine penetrant, longe majori uti facilitate ad movendum quidquid volunt. Hæc ille, qui Dæmones passim aereo corpore constare docet.

17. Neque tot, tamque disertis sanctorum Patrum testimoniis opponi potest, plerosque eorum incorporeos, & immateriales Angelos sæpius appellavisse. Nam Basilius, & Nazianzenus incorporeos Angelos vocant, & tamen aereo, vel igneo corpore constare, asserunt, similiterque Nissenus, Origenes, Augustinus, Joannes Thessalonicensis, & alii ex citatis. Philo, Josephus, Eusebius, Clemens Alexandrinus, Justinus Athenagoras. Cyprianus, Tertullianus immateriales Angelos dicunt, & eosdem fœminarum amore exarsisse narrant, & earum appetiisse, & perfecisse concubitum. Quid Chrisostomus? Angelicam naturam incorpoream vocat, tamen Angelos cruore pecudum, & nidore pasci asserit. In cujus confirmationem ne videatur alicui figurate loquutus, libet hic aliorum gravissimorum Patrum, & Scriptorum Ecclesiasticorum testimonia adnectere. Et primo quidem Athenagoras: (*leg. cit.*) Qui eos, inquit, ad Idola pertrahunt, Dæmones illi sunt, de quibus diximus, qui sanguini victimarum inhiant, eumque delingunt. Origenes (*3. cont. Cels.*) Dæmones liguritores esse, ait, & circum sacrificia, & cruores, vaporeque victimarum volutari. Similia Clemens Alexandrinus, (*7. Strom.*) qui fumum, & nidorem victimarum ad Dæmonem pertinere, ait, non ad Deum, qui hujusmodi voluptate non capitur. Minucius Felix (*in Oct.*) nidore altarium, & hostiis pecudum, inquit, Dæmones saginari. Tertullianus: (*in Apol. c. 23.*) Immundos spiritus illos esse, vel ex pabulis eorum sanguine, & fumo, & putidis rogis pecorum, & impuratissimis linguis ipsorum Vatum intelligi debuerit. Eusebius: (*de Præp. lib. 5.*) Dæmones, inquit, circa mortuorum sepulchra, & sordidam omnem oberrant, sanguine, & tabo, & omnigenum animantium corporibus, atque eorum, qui ex terra manant, vaporum, suffituumque halitu gaudentes. Omnium tamen disertissime Basilius: (*ad 1. c. Isai.*) Dæmonibus, propter naturam deliciarum appetentem, volupta-
tem

tem quandam, & utilitatem afferunt sacrificia in nidorem abeuntia, quod exustione sanguis evaporatus, & ad hunc modum attenuatus in illorum substantiam assumitur. Omnes enim illi vaporibus aluntur, non mandendo, aut ventris ministerio; sed sicut animalium capilli, & ungues, & cætera hujusmodi, in totam suam substantiam alimentum accipientes. Ob id avide nidoribus inhiant, thurisque fumos, tanquam ad nutrimentum suum idoneos, vehementer expetunt. Hieronymi, & Julii Firmici in eandem sententiam verba supra dedimus. Quæ omnia, quam sint similia iis, quæ de mortuorum Manibus apud Homerum, & Virgilium, aliosque antiquos Poetas leguntur, nemo est qui non videat.

18. Igitur, quum antiqui Patres incorporeos, & immateriales Angelos vocant, aut loquuntur respectu nostri, non absolute, & simpliciter, quam responsionem ex Damasceno, & aliis supra stabilivimus; aut incorporeum, & spirituale illud dicunt, quod comprehendi, ac teneri non potest, quo etiam sensu, spiritum Latini vocant aerem, aut fumum. Hæc est Origenis responsio ad librum de doctrina Petri, ubi Dæmonium incorporeum dicitur. Quum enim præmisisset, librum esse apocriphum, deinde subjungit: Incorporeum Dæmonium ibi dicitur, quod ille ipse, quicumque est, habitus, aut circumscriptio Dæmoniaci corporis non est similis huic nostro crassiori, & visibili corpori. Est enim illud naturaliter subtile, & velut aura, tenue. Ait item: Illud vulgari sermone incorporeum dicitur, quod crassum, solidum, & palpabile non est, veluti siquis aerem istum incorporeum dicat, quandoquidem tale corpus non est, quod comprehendi, ac teneri possit, urgentique resistere. Ita etiam Cassianus: (*Collat. 7. c. 13.*) Licet pronuntiemus, nonnullas esse spirituales naturas, ut Angeli, & reliquæ Virtutes, ipsaque Anima; tamen incorporeæ nullatenus æstimandæ sunt. Habent enim secundum se corpus, quo subsistant, licet multo tenuius, quam nos. Sunt enim corpora. Paria his Joannes Thessalonicensis: (*loc. cit.*) Sicuti videris incorporeos vocari Angelos, aut Dæmones, aut Animas, sic eos noveris appellatos, tamquam non existentes de commixtione quatuor elementorum, non enim sunt corpora crassa, & similia his, quibus nos circumdamur.

19. Ex quibus porro omnibus sic conficitur argumentum: Communis, & constans Sanctorum Patrum sententia in rebus Theologicis omnino tenenda est; sed constans est, & communis SS. PP. Sententia, Angelos non esse omnino incorporeos, imo Dæmones corporeos esse diserte asserunt: ergo ita procul dubio tenendum est. Respondetur tamen explicando majorem: omnino tenenda est in rebus ad fidei summam pertinentibus, concedo: in quibuscumque Theologicis

E 2 quæ-

quæstionibus, nego. Vide supradicta, (*lib. 3. prop. 17.*) ubi de Sanctorum Patrum authoritate disseruimus. Quod autem præsens quæstio ad fidem non pertineat, constat ex Augustino ajente: (*21. de Civ. cap. 10.*) Si autem quisquam nulla Dæmones habere corpora asseverat, non est de hac re aut laborandum operosa inquisitione, aut contentiosa disputatione certandum. Dices: Augustinum ita scripsisse ante Concilium Lateranense quartum, ubi contrarium de Angelis generatim definitum est. At etiam D. Thomas, (*q. 16. de Malo a. 1. in Corpor.*) qui post illud Concilium scripsit, imo ejus decretum exposuit, dicendum ait, quod sive Dæmones habeant corpora naturaliter sibi unita, sive non habeant, hoc non multum refert ad fidei Catholicæ doctrinam. Concilium enim id ex professo non definivit, sed veluti communem Theologorum sententiam supposuit, ut contra Albigenses definiret, Deum rerum omnium creatorem esse sive spiritualium, sive corporalium, sive mixtarum. Quæ fuit etiam magnorum Theologorum sententia, Suarezii, Estii, Sixti Senensis, Petavii, aliorumque apud ipsos.

20. Oppones quarto: In Nicena Synodo secunda, (*Act. 5.*) quum lectus fuisset Joannis Thessalonicensis Dialogus supra citatus, Tarasius Patriarcha ita conclusit: Ostendit Pater, Angelos pingi oportere, quoniam circumscripti sunt, & hominum specie multis apparuerunt: probavit ergo Concilium Joannis Thessalonicensis sententiam; sed ille diserte scripserat, Angelos esse corporeos, ut ex supra adductis ejusdem verbis patet: ergo. Confirmatur: Spiritus a corpore pati non potest; sed Dæmones patiuntur ab rebus corporeis, dicitur enim: (*1. reg. 16.*) David tollebat cytharam, & refocillabatur Saul, recedebat enim ab eo spiritus malus: Item Raphael dixit ad Tobiam: (*Tob. c. 6.*) Cordis ejus (nimirum capti piscis) particulam, si super carbones ponas, fumus ejus extricat omne genus dæmoniorum, sive a viro, sive a muliere. Denique dæmones igne apud inferos cruciari, comunis est Catholicorum sensus: ergo Dæmones corporei sunt; sed Dæmon, etsi beatitudinem perdidit, naturam tamen Angelis similem non amisit, ut ex Dionysio docet Gregorius, & ex utroque D. Thomas: (*1. p. q. 64. a. 1. & q. 16. de Malo a. 6.*) ergo Angeli omnes corporei sunt.

21. Ad argumentum distinguo primum consequens: probavit Concilium Joannis Thessalonicensis sententiam, eo modo, quo a Tarasio proposita fuerat, concedo; absolute, & in se, nego. Tarasius autem ex lecto Joannis dialogo id solum assumpsit, quod ad præsentem controversiam, nimirum de cultu Imaginum spectabat, Angelos pingi oportere, quippe qui circumscripti sint, & hominum specie multis apparuerint. Unde contra Synodus & Angelorum imagines veneran-

nerandas esse decernit, & simul eosdem incorporeos esse, declarat, dicens: Veneramur imagines sanctorum, & incorporeorum Angelorum, qui tanquam homines sub humana specie justis apparuerunt. Ad confirmationem nego minorem, quam inducta exempla non probant. Pulsatio enim cytharæ nihil operabatur in ipsa substantia Dæmonis; sed animum Regis exhilarabat, levabatque mœrorem, quo maxime Dæmon ipsum vexabat, ut communiter docent in eum locum Interpretes, & Theologi, Azor, Tournelius. Fumus autem jecoris, aut in humanis humoribus aliquid operabatur, ut eo minus essent Dæmonum suggestionibus obnoxii, sicut de Davidis concentu diximus, aut in signum contemptus adhibebatur, ideoque Dæmonem fugabat, sicut contra alliciuntur per varia genera lapidum, herbarum, suffituum, non ut animalia cibis, sed ut spiritus signis, in quantum scilicet eis hæc exhibentur in signum divini honoris, cujus ipsi sunt cupidi, ut ex Augustino inquit D. Thomas. (*1. p. q. 115. a. 5.*) Quod autem additur de igne Inferorum longiorem disputationem postulat, quam alibi instituemus. Vide interim Patuzzium de æterno Impiorum statu.

22. Oppones quinto: Quidquid materia, & forma conflatur, corporeum est, & materiale; sed Angeli materia constant: ergo. Minor probatur primo ratione: Quidquid aliquibus accidentibus substat, eaque recipit, materiam habet, quæ primum subjectum est: forma enim simplex subjectum esse non potest; sed in Angelis aliqua inveniuntur accidentia, purgantur enim, & illuminantur, & docentur, proficiuntque, & deficiunt &c., ut cum Dionysio docent communiter Theologi: ergo. Secundo: forma est actus: ergo quod est pura forma, est purus actus; sed Angelus non est purus actus, hoc enim est Dei proprium, ut ostensum est: (*lib. 1. p. 5.*) ergo Angelus non est pura forma: materia igitur constat. Tertio: Genus sumitur a materia: ergo quod est sub aliquo genere, materia constat; sed solus Deus non est sub aliquo genere: ergo solus Deus non constat materia. Probatur item authoritate. Inquit enim Augustinus: (*de Mirab. Scr.*) Ex informi materia, quam ipse prius ex nihilo condidit, cunctarum visibilium, & invisibilium rerum, hoc est, sensibilium, & insensibilium, intellectualium, & intellectu carentium species multiformes divisit. Secundo Boetii ita argumentantis: (*in lib. de Uni. & Un.*) omne esse ex forma est in creatis: sed nullum esse est ex forma, nisi quum forma est in materia: ergo nihil est in creatis, nisi secundum quod forma est in materia: omne ergo creatum materia constat. Deinde apertius ait, quædam esse simplicium cognitione una, sicut Angelus, & anima, quorum unumquodque est unum con-

junctione materiæ, & formæ. Boetium sequutus est Bonaventura, (*in 1. sent. dis. 3.*) qui rerum corporalium, & spiritualium materiam eandem esse, statuit. Deinde creaturam ullam simplicem esse, negat, duabus illis nimirum supra tactis rationibus inductus: quod forma simplex subjectum esse non potest, & quod actus purus esset, quod Dei est proprium. In eadem sententia fuit Rupertus, (*2. de Vict. verb. Dei c. 12.*) nec multum abest Augustinus. (*7. de Gen. ad litt. c. 6.*) De anima enim disputans, ita loquitur: Sicut caro, excepto quod jam caro est, in qua natura, vel proficit ut pulchra, vel deficit ut deformis sit, habuit etiam materiam, id est, terram, de qua fieret, ut omnino caro esset, sic fortasse potuit & anima antequam ea ipsa natura fieret, quæ anima dicitur, cujus vel pulchritudo virtus, vel deformitas vitium est, habere aliquam materiam pro suo genere spiritualem, quæ nondum esset anima, sicut terra, de qua caro facta est, jam erat aliquid, quamvis non erat caro. Addi etiam hic potest Gregorius Nissenus. (*lib. de homin. opif. c. 17.*) Quum enim dixisset, in statu innocentiæ absque sexuum commixtione humanum genus propagandum fuisse, hæc subdit: Quod si hoc captu difficile cuiquam videatur, vicissim ab ipso quæremus, quo pacto infinita sint illorum millia, qui unam habent naturam, & multi sunt numero? Hoc enim aptissime respondebimus roganti, quomodo sine conjugio esse homo potuisset, si dicamus, hoc in nobis perinde fieri potuisse, atque in Angelis, qui & ipsi conjugii sunt expertes. Quæ quidem scripsisset nunquam, si non materiales Angelos, & aliquomodo ab invicem progenitos existimasset.

23. Argumentum hoc late tractavit D. Thomas pluribus in locis, ex cujus mente respondeo, negando minorem, ad cujus primam probationem vel nego absolute majorem, vel illam distinguo: quidquid accidentibus spiritualibus substat, materiam habet, nego; quidquid accidentibus corporeis substat, concedo, & de his accipiendum est dictum illud Boetii: formam simplicem subjectum esse non posse. Ad secundam distinguo majorem: forma sub ratione talis, est actus, concedo; sub omni ratione, nego. Siqua ergo forma, quæ sub omni ratione sit actus, ut divina Essentia, illa nullomodo potest esse subjectum, sed erit actus purus; si autem aliqua sit forma, quæ secundum aliquid sit in actu, & secundum aliquid in potentia, subjectum esse poterit, secundum quod est in potentia. Substantiæ autem spirituales licet sint formæ subsistentes, quum tamen secundum operationes intellectus, & voluntatis & proficere possint, & deficere, sunt in potentia ad plura, quæ potentia consequitur omnem naturam finitam. Hæc D. Thomas. (*q. de Sp. creat. art. 1.*) Ad tertiam distin-

guo

guo majorem cum eodem : (*ib. ad 24.*) sumitur a materia, id est, ab eo prædicato, quod communius est, & contrahibile, ac determinabile per aliud, concedo; a materia prima nego.

24. Ad authoritates respondeo, librum de Mirabilibus Scripturæ, unde ea verba desumpta sunt, nec Augustini, nec certi alicujus, & probati authoris esse, uti plures in eo deprehensi errores demonstrant, adnotavitque Erasmus. Ad secundum ex Boetio respondeo cum D. Thoma: Ad vigesimum primum dicendum, quod liber de Unitate, & uno non est Boetii, ut ipse stylus indicat. Quæ si legisset Petavius, non responsionem D. Thomæ ipsius ad locum Boetii ex lib. 1. de Trinit., tanquam insufficientem rejecisset, tanquam plus aliquid Boetius affirmasset, in eo scilicet libro de Unitate, & Uno. Si ergo in primo de Trinitate, atque alibi Boetius compositionem in Angelis admittit, aut formas simplices esse, negat, intelligendus est, uti exponit D. Thomas de compositione metaphysica ex Esse, & Essentia, aut ex substantia, & accidenti, quo sensu large sumpto materiæ vocabulo loquutus certe est Bonaventura, & Rupertus, nisi quod hic plus fortasse voluit, quum ex iis unus sit, qui Angeli aerea corpora tribuerunt, ut supra admonuimus. Ad locum Augustini de Animæ materia respondet D. Thomas, quod Augustinus inducit illud inquirendo, quod patet ex hoc, quod dictam positionem improbat. Testimonium vero Gregorii Nisseni ita exponit alibi idem D. Thomas, (*1. p. q. 98. 2.*) ut dixerit, homines tunc multiplicandos, sicut multiplicati sunt Angeli absque concubitu per operationem divinæ virtutis. Unde quamvis S. Doctor sententiam Gregorii de hominum propagatione sine coitu non sequatur, exemplum tamen de modo Angelicæ multiplicationis non improbat, & pro sua adversus PP. veneratione, solitaque modestia saniori, quam fieri potest modo, interpretatur.

PROPOSITIO IX.

Angeli immortales sunt, & incorruptibiles.

1. Propositio hæc non nisi præcedentis corollarium est omnium tam Etnicorum, quam Hebræorum, & Christianorum Scriptorum consensu receptum. Quia vero in explicando hujus immortalitatis modo, nonnulla esse videtur Recentiorum Theologorum ab antiquis Patribus dissensio, explicandus ideo sensus propositionis est. Immortale enim, aut incorruptibile dicitur, quod mori, aut corrumpi non potest. Corruptio autem vel stricte, & philosophice, vel late, & vulgariter accipitur. Priori modo accepta, ut generationi op-

ponitur, est destructio rei remanente subjecto. Secundo modo corruptio dicitur quicumque rei defectus, sive cessatio ab existendo, cui defectui quidquid obnoxium non est, id proprie non incorruptibile, sed perpetuum, aut indeficiens dicitur. Rursum, immortale etiam dici consuevit; quod quamvis ejus naturæ sit, ut mori, corrumpique possit, divino tamen beneficio a morte, & corruptione servatur immune, quo sensu dicitur (*Sap. 2.*) Deum fecisse hominem inexterminabilem, id est, immortalem.

2. Sensus ergo nostræ propositionis hic est: Angeli ejus sunt naturæ, & conditionis, ut mori, aut corrumpi non possint, atque ideo ab intrinseco indissolubiles, & immortales sunt, ita ut semel creati, attento naturali rerum ordine, deficere ab existendo non possint. Sic, inquam, explicata propositio præcedentis corollarium est. Ut enim arguit D. Thomas: (*1. p. q. 50. 5. & 2. cont. Gen. cap. 55.*) Corruptio est separatio formæ a materia: ergo ubi materia non est, neque corruptio; sed in Angelis non est materia, ut nuper statutum est: (*in præc.*) ergo nec corruptio. Secundo ex eodem: In omni corruptione destructo actu, remanet potentia; sed in substantiis immaterialibus totum ens completum est potentia respectu existentiæ: ergo destructa existentia Angeli, tota ejus substantia completa remaneret, atque adeo Angelus existeret post sui destructionem, quod est absurdum. Vel sub hac alia forma: In quibuscumque est compositio ex actu, & potentia, id quod habet locum potentiæ, est incorruptibile, ut materia prima in composito naturali, aut saltem non deficit per defectum actus sui; sed in rebus immaterialibus, quod gerit vicem potentiæ, aut primi subjecti, est ipsa earum substantia completa: ergo vel substantia completa Angeli est incorruptibilis, vel non deficit per defectum suæ existentiæ: sed hoc secundum absurdum est, ut patet: ergo primum est necessarium. 3. Omnis corruptio est mutatio; omnis autem mutatio est terminus motus: omnis autem motus exigit subjectum mobile: ergo corruptio sine communi subjecto esse non potest.

3. Corruptio est quædam passio; passio autem est quædam receptio; sed substantia pure intellectiva nihil potest in se recipere, quod sui destructionem importet: ergo. Minor probatur: Nam quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur: ergo quidquid recipitur in substantia intellectiva, recipitur modo intelligibili; sed quod recipitur modo immateriali, & intelligibili, potentiam intellectivam non destruit, sed potius perficit: ergo substantia pure intellectiva nihil potest in se recipere, quod sui destructionem importet. Confirmatur, & explicatur hæc ratio: Sicut sensibile est objectum sensus, ita intelligibile est objectum intellectus; sed sensus propria corruptio-

ne

ne non corrumpitur, nisi propter excellentiam sui objecti, sicut vehemens candor præstinguit visum, & vehemens sonus obtundit auditum: ergo intellectus proprie & per se solum posset corrumpi per excellentiam sui objecti; sed hoc est falsum, quia intelligens difficillima, & summa, non ideo fit ineptior, immo aptior ad intelligenda obvia, & facilia; ut experimento patet: ergo intellectus propria corruptione, & per se corrumpi non potest. Dixi a principio: propria corruptione, & per se. Nam sensus, v.g. visus, læditur etiam a calido, & frigido, duro &c., hoc tamen non ei accidit, ut visus est, sed ut tactus est, quamvis sensus visus per accidens corrumpatur ad corruptionem sui subjecti; at substantia pure intellectiva non recipitur in subjecto aliquo ad cujus corruptionem corrumpatur per accidens, quum sit forma simplex, & a corpore omnino independens: ergo intellectualis substantia nullo modo corrumpi potest.

4. Item, perfectio, & id, quod per eam perficitur, ejusdem generis esse oportet; sed intelligibile qua tale, est perfectivum intellectus: ergo sunt in eodem ordine; sed intelligibile quatenus tale, est æternum, & incorruptibile, non enim intelliguntur nisi necessaria, & universalia, nam de singularibus, & contingentibus non est intellectus, sed sensus: ergo intellectus ipse suapte natura æternus est, & incorruptibilis. Vel item sub hac forma: Unumquodque perficitur juxta modum suæ naturæ; sed intellectus perficitur cognitione rerum necessariarum, & immutabilium, quæ sunt supra motum, & tempus: ergo natura intellectiva est supra motum, & tempus; omne autem corruptibile subjacet motui, & tempori, rerum enim vicissitudo, & motus efficit tempus: ergo substantia intellectiva est incorruptibilis. Vide alia argumenta apud D. Thomam (*2. cont. Gent. loc. cit.*) ex quo hæc clariora, & nostro judicio efficaciora selegimus.

5. Probatur secundo assertio ex Scripturis. David enim, quum Angelos, & cœlestia corpora commemorasset, confestim subjunxit: (*Ps. 148.*) Statuit ea in æternum, & in sæculum sæculi, præceptum posuit, & non præteribit. Item in novo Testamento, quod divinæ authoritatis esse, alibi firmabitur, (*lib. 10. p. 3.*) dicitur (*Mat. 25.*) ignem æternum paratum esse Diabolo, & Angelis ejus. Item (*Ep. Jud. v. 6.*) Angeli peccatores vinculis æternis dicuntur sub caligine reservari. Clarius adhuc apud Lucam (*cap. 20.*) Christus Dominus: Qui digni habebuntur sæculo illo, & resurrectione ex mortuis, neque nubent, neque uxores ducent. Neque enim ultra mori poterunt, æquales enim Angelis sunt. Confirmatur ex Concilio Lateranensi V. sub Leone X., (*Sect. 8.*) ubi sic habetur: Sacro approbante Concilio, damnamus, & reprobamus omnes asserentes, animam intellectivam mortalem esse: quum illa non solum vere, per se, & essentialiter

liter humani corporis forma existat; verum etiam immortalis. Quod autem de Anima dicitur, potiori jure de Angelis dicendum esse, manifestum est.

6. Probatur 3. testimoniis PP. Dionysius enim: (*de div. Nom. c. 3.*) Propter divinæ bonitatis radios, inquit, substiterunt spirituales substantiæ, & sunt, & vivunt, vitam habentes indeficientem, & imminorabilem, ab universa corruptione, & generatione, & morte mundæ existentes, & immunes ab instabili, & fluxa variatione. Basilius: (*in Ps. 44.*) Nos sumus, qui mutamur . . . . . non enim mutationi subjacent Angeli. Nullus ibi puer, senex nullus; sed in eo statu, in quo ab initio creati sunt, permanent, quum eorum substantia simplex, & immutabilis conservetur. Itemque alibi: (*4. adv. Eun.*) Si id, quod initium habuit, necessario desinit: ergo Angeli, & cuncta incorporea, quum esse cœperint, necessario etiam esse desistent; at hoc absurdum est: fieri igitur potest, ut id, quod esse incepit, non desinat. Consequens enim arbitror, ait Maximus, (*opusc. de Ani.*) immortale esse aliquid, ex eo quod est simplex . . . . Nulla enim res potest seipsam destruere, alioqui nec producta fuisset. Omne ergo quod corrumpitur, ab aliquo contrario corrumpitur, estque dissolubile; quod autem dissolvitur, partes habet, easque diversas; quod vero ex diversis partibus componitur, non jam unum, & simplex est: quum ergo anima (idem dicito de Angelo) simplex sit, neque ex diversis partibus constans, non est composita, nec dissolubilis, ideoque corruptionis expers, & immortalis. Quod quidem urgentissimum argumentum Maximus a priscis Philosophis desumpsit, quorum omnium ore Marcus Tullius: (*1. Tusc. q. c. 2.*) In animi, inquit, cognitione dubitare non possumus, nisi plane in physicis plumbei simus, quin nihil sit animis admixtum, nihil concretum, nihil copulatum, nihil coagmentatum, nihil duplex. Quod quum ita sit, certe nec secerni, nec dividi, nec discerpi, nec distrahi potest; nec interire igitur: Est enim interitus quasi discessus, & secretio, ac direptus earum partium, quæ ante interitum junctione aliqua tenebantur. Hæc Tullius.

7. Cum præjacta tamen propositione, quatenus asserit, Angelos suapte natura immortales, plura veterum PP. testimonia pugnare videntur. Angeli enim, inquit Dionysius: (*6. cap. loc. cit.*) semper viventes, & immortales dicuntur, atque etiam non immortales, quippe qui non a se ipsis habent immortales esse, & semper vivere. Irenæus etiam (*lib. 2. c. 64.*) quum cœlestia corpora sola Dei voluntate perseverare asseruisset, hæc addit: Sic & de animabus, & de Spiritibus, & omnino de omnibus, quæ facta sunt, qui cogitat, non errabit: quando omnia, quæ facta sunt, initium quidem facturæ suæ ha-

habent; tandiu autem perseverant, quoadusque Deus ea esse, & perseverare voluerit. Cyrillus Alexandrinus: (*20. Thes.*) Etsi Angelus, inquit, immortalis quædam res est, propter ita constitutam de eo Conditoris voluntatem, nihilominus quoniam existendi initium habuit, posset utique finem etiam sortiri. Et alibi (*dial. 5. de Trin.*) ait, Angelum potentia mortalem esse; non natura immortalem. Justinus: (*q. 61. ad ort.*) Solus Deus habere immortalitatem, quod non ex voluntate alicujus illam habeat, sicut omnes immortales reliqui, sed ex propria substantia. Unde Damascenus: (*2. defi. c. 3. & in dial. cont. Mani.*) Angelos immortales esse, inquit, non natura, sed gratia. Nam quidquid initium habuit, & desinere suapte natura potest . . . tamen Dei gratia rursus esse incipiunt, & instaurantur. Zacharias item Mitylænæus (*de opif. mun.*) mundana omnia corpora corrumpenda esse, ait, moxque instauranda, ut ex brevi illa corruptione discant intelligibiles naturæ, non se beneficio naturæ suæ, sed conditoris beneficio immortales esse factas. Consonat Sophronius Hierosolymitanus (*T. Conc. 5. in Ep. qua est in 6. Synodo*) inquiens: Sic humanæ animæ corruptionis expertes sunt, sic immortales perseverant Angeli, non quod naturam revera incorruptibilem habeant, aut substantia proprie immortali constent, sed quod gratiam divinitus sortiti sint largitricem immortalitatis, & incorruptibilitatis conciliatricem. Cui Sophronii testimonio magnum authoritatis pondus accedit ex approbatione sextæ Synodi, (*Act. 11.*) in qua lecta fuit ejus Epistola, & laudibus Hadriani Papæ in Ep. ad Carolum Magnum pro defensione secundæ Syn. Nicænæ.

8. Jam vero ex Latinis idem diserte testatur Hilarius. (*in Ps. 148.*) Nam ne forte, inquit, quod in æternum manerent, naturale esse illis ex substantiæ beatitudine crederetur, subjecit: Præceptum posuit, & non præteribit. Ut hoc quod manent in æternum, non naturæ suæ esse intelligant, sed præcepti ejus, qui potens est rebus ex nihilo substitutis æternitatis naturam afferre. Ambrosius: (*3. de fid. 2.*) Neque Angelus immortalis est natura, cujus immortalitas est in voluntate Creatoris . . . . Ergo corruptelæ, & mortis, quamvis non moriatur, aut peccet, capax tamen est omnis creatura. Non enim res deficiunt, vel possunt deficere, nisi quia ex nihilo factæ sunt, ut quod sunt, & manent . . . . ad ejus bonitatem, (*Ep. 56.*) omnipotentiamque pertineat, qui potens est ex nihilo non solum aliquid, sed etiam magnum aliquid facere, quæ verba sunt Augustini. Gennadius quoque ex Theophilo Alexandrino scribit, (*in Cat. Vir. Ill.*) omnes intellectuales naturas corporeas esse, omnes corruptibiles. Idem sentit Arnobius. (*lib. 2.*) Porro hunc opinandi, & loquendi modum priorum sæculorum Patres Platonica Philosophia imbutos

ex

ex ipso Platone hausisse, cujus effatum illud est in Timæo tritissimum, quod & apud Tullium habetur, & sibi opposuit D. Thomas: (*1. p. q. 50. a. 5. ad 2.*) O Dii Deorum, quorum opifex idem, paterque ego. Quoniam orti estis, immortales esse, & indissolubiles non potestis . . . . Opera enim mea vos, dissolubilia natura; me autem volente indissolubilia.

9. Pro quorum solutione dicendum est primo: Plures ex citatis Patribus in ea fuisse opinione, ut Angelos materiales, & corporeos crederent, unde nil mirum si eosdem natura mortales, & corruptibiles putaverunt. Secundo: alii immortalitatem accipiunt pro omnimoda indefectibilitate, quam nullus quidem Catholicorum creaturæ ulli concesserit. Nam ut pulchre Epiphanius: (*hær. 76.*) Quidquid initium habuit, finem etiam habebit, si ei libuerit, qui ei, quod initium accepit, ut esset, tribuit. Quomodo enim (*Sap. c. 11.*) posset aliquid permanere, nisi tu (Deus) voluisses? Unde illud Gregorii: (*16. Mor. 16.*) omnia in nihilum tenderent, nisi ea manus omnipotentis conservaret. Posset ergo Deus Angelum in nihilum redigere, ut supra statutum est; non autem dicitur aliquid corruptibile per hoc, quod Deus possit illud redigere in non esse, subtrahendo suam conservationem; sed per hoc, quod in se ipso aliquod principium corruptionis habeat, vel contrarietatem, vel saltem potentiam materiæ. Verba sunt D. Thomæ. (*1. p. q. 50. ar. 5.*) 3. Alii ex Patirbus mortalitatem accipiunt pro quacumque mutabilitate. Ut enim ait Augustinus: (*3. cont. Maximi. c. 12.*) Omni mutabili naturæ quodammodo mors est ipsa mutatio, quia facit aliquid in ea non esse, quod erat. Et alibi: (*2. de Tri. 9.*) Ipsa, inquit, mutabilitas non inconvenienter mortalitas dicitur. In quo sensu illud Apostoli communiter accipiunt Interpretes: (*Corinth. c. 15.*) quotidie morior. Ipse enim quotidianus defectus corruptionis, quid est aliud, inquit Gregorius, (*hom. 37. in Evang.*) quam quædam prolixitas mortis?

Nam quodcumque potest sese amplius, aut minus esse
　Quodam fine ipsi quod fuerat, moritur.
Perpetuumque nihil quod commutabile factum est,
　Ut Prosper (*Epig. 5.*) cecinit.

10. 4. Gratiæ nomine quandoque intelligunt Patres ipsum creationis, & conservationis beneficium, non donum aliquod naturæ superadditum. Ut enim Africani Concilii Patres apud Augustinum: (*Ep. 65.*) Non improbanda ratione dicitur gratia Dei, qua creati sumus, ut non nihil essemus . . . . quia non præcedentium aliquorum operum meritis, sed gratuita Dei bonitate donata est. Quinto denique ne-

negant alii, Angelos, aut creaturam aliquam esse ab intrinseco, & suapte natura immortalem, quia non a seipsis habent semper esse, sicut nec esse, quo sensu de Deo dictum est: qui solus habet immortalitatem, ut ajebat supra citatus Justinus, cui consonat Hieronymus (*in Ep. ad Titum.*) inquiens: Solus Deus verax, & immortalis dicitur, non quod non sint alii immortales, & veritatis amatores; sed quod ille solus naturaliter sit, & immortalis, & verax; cæteri vero immortalitatem, & veritatem ex largitionis illius dono consequantur, & aliud sit verum esse, aut aliquid habere per semet; aliud ex potestate donantis esse, quod habeas. Quod enim datum est, inquit Origenes, (*in Periarchon*) id proculdubio auferri, atque recedere potest. Licet ergo creaturæ incorruptibiles ex Dei voluntate dependeant, quæ potest eis præbere esse, & non præbere, consequuntur tamen ex divina voluntate absolutam necessitatem essendi, in quantum constituuntur in tali natura, in qua non sit possibilitas ad non esse. Verba sunt D. Thomæ (*q. 5. de pot. art. 2.*) Unum enim necessarium alterius causa esse potest, ut dicitur in Metaphysicis. Ipsius ergo naturæ creatæ, cui convenit sempiternitas, causa est Deus. Verum de quæstione hac nonnulla fortasse infra dicentur, quum de humanæ animæ immortalitate contra Recentiores Philosophos erit agendum.

PROPOSITIO X.

Angeli omnes inter se specie differunt.

1. MAteria enim omni carent, ut ostensum est; (*prop. 8.*) sed distinctionis numericæ principium est materia, ut in Metaphysicis demonstratur: ergo in Angelis non est distinctio numerica. Secundo: (*2. cont. Gent. c. 93.*) Forma est, quæ tribuit speciem: ergo omnis differentia, quæ provenit a forma, est differentia specifica; sed in Angelis omnis differentia provenit a forma, quum materiam non habeant, sed sint formæ simplices, ut dictum est: ergo in Angelis omnis differentia est specifica. 3. Angeli sunt quidditates, aut Essentiæ subsistentes; sed quidditates sunt sicut numeri, in quibus minima additio, vel substractio variat speciem: ergo in Angelis quæcumque additio, vel substractio variat speciem. Confirmatur: Si anima Petri esset perfectius intellectiva, quam anima Pauli, Petrus, & Paulus specie differrent; sed omnes Angeli differunt secundum majorem, aut minorem intellectivam virtutem, nec enim secundum aliud distingui possunt, quum sint Intelligentiæ simplices: ergo omnes Angeli inter se specie differunt. 4. (*1. p. q. 50. 4. & de Sp. Cre. 8.*)

For-

Forma quæcumque quantumcumque materialis, & infima, si supponatur abstracta vel secundum rem, vel secundum rationem, non remanet nisi una in specie una. Si enim intelligatur albedo absque omni subjecto existens, non erit possibile ponere plures albedines ... & similiter si esset humanitas abstracta, non esset nisi una tantum; sed Angelus quisque est forma ab omni materia abstracta: ergo quivis Angelus est unus in specie una. 5.: (*loc. cit. cont. Gent.*) Multitudo individuorum in substantiis materialibus ad hoc videtur esse inducta, ut natura speciei, quæ non potest in uno individuo perpetuo conservari, conservetur in pluribus; sed species rerum immaterialium potest in uno individuo perpetuo conservari, quum sit unumquodque incorruptibile, ut ostensum est: (*in præc.*) ergo in substantiis immaterialibus non necesse est, dari plura individua ejusdem speciei. 6. (*de Sp. Creat. ar. 8.*) Præter Deum, maximum bonum est ordo universi: ergo nobiliora in entibus, maxime de hoc ordine participant; sed inter individua ejusdem speciei non est ordo, nisi per accidens; quæ autem specie differunt, ordinem habent per se, & secundum essentialia principia, nam in speciebus rerum semper una alteri præeminet, sicut in speciebus numerorum, ut habetur in 8. Metaph: ergo nobilissimæ substantiæ, quales sunt Angeli, inter se differunt specie.

2. Prædictis tamen opponi possunt plura Patrum testimonia, ex quibus confici videtur, Angelos omnes ejusdem esse speciei. Nam omnes, inquit Basilius, (*3. cont. Eun.*) sicut appellationis unius, ita & naturæ omnino sunt ejusdem. Et item: In Angelis, ait, alius princeps, alius subjectus est; & tamen natura Angeli sunt omnes. Et in dignitate quidem differentia est; in natura vero communio. Non enim, inquit Gregorius Nissenus, (*6. cont. Eun.*) ut Eunomio placet, illa, quæ Paulus recenset supra mundanarum virtutum nomina, naturas aliquas inter se differentes significant .... sed cœlestis militiæ varias functionum proprietates. Idem alibi: (*De opif. hom. c. 17.*) Angelos omnes ejusdem essentiæ esse, significat, cui accedit author quæstionum ad Antiochum inter opera Athanasii, & Nazianzenus, (*in carm. de Laud. Virg.*) qui omnes Angelos unam naturam esse, ait. Iisdem fere verbis utuntur Didymus, Gelasius, Paschasius, & Anselmus. Ad quæ tamen respondetur primo: Patrum plures, ex Græcis præcipue, quum materiales Angelos, & corporeos existimarent, potuisse eosdem numericæ distinctionis capaces credere. Respondetur secundo: laudatos Patres nomine Essentiæ, vel naturæ intellexisse gradum speciei, non quidem infimæ, sed subalternæ, in quo sensu etiam dici consuevit: una est omnium corporum, aut animalium natura, scilicet, quatenus talium. Ratio enim corporis, aut animalis una est, atque eadem in omnibus, & tamen non una est specie

cie infima, & quæ non alias species sub se contineat. Quod autem PP. in eo obvio, & plano sensu, & non secundum Metaphysicam, aut Logicam verborum proprietatem loquuti sint, patet ex multis. 1. Quia alioqui nimis probarent, scilicet, omnium Ordinum, & Hierarchiarum Angelos in natura esse æquales, quod ab omnibus fere Theologis rejicitur, & cujus contrarium expresse docent Dionysius, Methodius, Cyrillus, Augustinus, & alii, quorum verba opportuniori loco dabimus. 2. Quia Nazianzenus (*loco cit.*) unam esse, ait, Angelorum omnium naturam, & unam intellectionem ἰα φύσις, ἕντε νόημα. Idem tamen alibi (*orat. 34.*) scribit, aliter hos, aliter illos Angelos illustrari divino lumine secundum rationem naturæ, & ordinis sui. 3. Quia Cyrillus (*Dial. 1. de Tr. lib. 31. Thesaur.*) ait, Angelum Angelo esse similem, sicut hominem homini; at idem ait, Angelos inter se differre secundum intellectivam virtutem, quæ differentia, nisi substantialis, & specifica esse non potest.

3. 4.: Damascenus (*lib. de duab. Voluntat.*) inquit, Angelos, & homines suam quemque habere hyposthasim; sed tamen ejusdem esse naturæ. Idem autem (*lib. de 1. instit. c. 7.*) docet, Angelum, Animam, Dæmonem, unumquodque eorum speciem atomam esse, ex quo id sequitur, Dæmonem esse speciem ab Angelis diversam; sed Dæmones sunt natura Angeli: ergo Angelus non est species atoma. Idem propterea alibi (*lib. de fide Orthod.*) sic scribit: An autem æquales natura sint Angeli, an inter se differant, nescimus. Solus ipsos conditor novit Deus. 5. Inquiunt Maximus, (*Dialogo 1. de S. Trin.*) & Cyrillus: (*lib. 1. comm. in Joann. & in Ps. 33.*) Angelum ab Angelo non differre, quatenus Angelus est. Nimirum, nec animal ab animali differt, quatenus animal est. Et tamen sicut hinc non efficitur, omnia animalia esse ejusdem speciei atomæ, sic ex verbis Maximi, & Cyrilli colligi non potest, omnes Angelos esse ejusdem speciei, sed quod propter speciei similitudinem, in unam naturam omnes confunduntur, ut ipse Cyrillus alibi (*lib. 2. in Joann.*) loquitur. 6. Si Maximi verba ad Logicam, aut Metaphysicam trutinam expendantur, quid inde efficies? Verba sunt: Sicut Angelus nihil differt ab Angelo, quatenus Angelus est, sic & Deus nihil differt a Deo, qua Deus est. Hæc ille explicans, quid sit ὁμοούσιον. Quid tamen inde efficies, nisi aut Angelum consubstantialem esse Angelo, sicut est Deus Deo; aut plures esse numero Deos, sicut sunt, ut inquis, plures numero Angeli, quorum secundum hæreticum est, primum falsissimum, & utrumque ab sancti Martyris mente prorsus alienum. Similia, & forsan duriora sunt verba Theodoriani: (*in leg. ad Arm.*) Sicut divina natura de Patre, Filio, & Spiritu Sancto prædicatur, ita Angelica de Michaele, Gabriele, & reliquis.

4. Quid

4. Quid vero, si nos opponeremus Dionysium ajentem: (*de Cœl. hier. c. 5.*) superiores substantias esse graduum inter se celsitudine differentes? Nazianzenum: (*loc. cit.*) aliter, & aliter pronaturæ, & graduum diversitate cœlesti luce perfundi? Cyrillum: (*Thes. l. 31.*) cognitionem eorum pro cujusque generis ratione differre, eique proportione quadam respondere? Hieronymum: (*2. cont. Jovin. c. 15.*) inter invisibiles creaturas multiplicem esse, & infinitam diversitatem? Methodium: (*ap. Epiph. hæ. 64.*) inter Angelos genera, & tribus, & differentias esse? Augustinum denique (*cap. 10.*) ita ad Orosium scribentem: esse itaque Thronos, Dominationes, Principatus, & Potestates in cœlestibus apparatibus firmissime credo, & differre inter se aliquid, indubitata fide teneo. Ubi obiter nota, Augustinum non dubitare, an cœlestes virtutes inter se differant, ut Petavius voluit, sed quid differant. Nam differre quidem, indubitata fide se tenere, inquit. Subjungit autem: sed ut me contemnas, quem magnum putas esse doctorem, quænam ista sint, & quid inter se differant, nescio. Quid inquam, si horum PP. testimonia pro specifica Angelorum diversitate adducerem? Nimirum diceres, vel SS. PP. non in stricta, & Dialectica verborum proprietate esse loquutos, sed differentiam pro quacumque distinctione usurpasse, vel loqui, non de singulis individuis, sed de integris ordinibus, ac Hierarchiis, ut cum aliis ipsos exponit Tournelius, vel denique quæstionem hanc non ex iis esse, in quibus Patrum authoritas firmum argumentum suppeditet, eo vel maxime, quod nec inter se consentiant, nec eam quæstionem ex professo discutiendam susceperint. Idem igitur tibi habe responsum.

5. Major esse difficultas poterat ex alio ejusdem laudati Maximi loco. Exponens enim nuper adducta verba Dionysii 5. c. de Cœl. hierarch. Ecclesia dicente, inquit, omnes sanctos Angelos ejusdem esse naturæ, cur Dionysius &c., sed totius Ecclesiæ consensus firmissimum argumentum, & indubitatam fidem facit: ergo omnino tenendum est, Angelos ejusdem esse naturæ. Respondeo, commune Ecclesiæ judicium illud fuisse, & esse, omnes Angelos in natura convenire, sumpta omni natura Angelica, ut una, juxta definitionem illam, quam pro omnibus affert Damascenus: (*lib. 2. c. 3.*) Angelus est substantia intellectiva, semper mobilis, arbitrio libera, incorporea, Deo ministrans, gratia, non natura immortalitatem adepta. Sub hac ergo definitione, & natura omnes Angeli comprehenduntur, ita ut ratio sit univoca, sicut ratio animalis ad omnia animalia. An vero, ea sit speciei atomæ definitio, disputant Theologi, nec de ea re fuit unquam commune aliquod Ecclesiæ scitum, immo contrarium satis aperte testatur Dionysius, (*loco cit.*) inquiens: Enuntiant sanctorum voluminum traditiones, supernas substantias esse graduum inter

ter se celsitudine differentes. Quod si aliquod Ecclesiæ commune judicium exstaret, quî diceret Damascenus, (*loco cit.*) nescire nos an æquales sint secundum essentiam, an inter se discrepent Angeli? Responderi item posset, distinguendo minorem: Totius Ecclesiæ consensus in rebus pure Theologicis indubitatam fidem facit, concedo: in rebus Metaphysicis, qualis est præsens controversia, nego.

6. Secundo objicit Recentior Theologus: Deus est unus numero; sed in Deo non est materia: ergo materia non est principium individuationis. Item: Animæ humanæ numero distinguuntur; sed non per materiam, qua carent, neque per ordinem ad illam, quia prius concipitur anima in suo esse constituta, & ab aliis distincta, quam cum ordine ad materiam: ergo. 3. Accidentia spiritualia, ut gratia &c. distinguuntur inter se solum numero; sed materia omni carent: ergo. Enimvero sacræ Facultatis Parisiensis Doctor Aristotelem, aut D. Thomam non intellexisse suamet argumentatione convincitur. Deusne ita est unus numero, ut solum numero ab aliis rebus distinguatur? An idem esse putat hic Theologus esse unum numero, & solum numero ab aliis distingui? Quid ergo Deum ad argumentum trahit, qui neque numero, nec specie, nec genere cum creaturis convenit? Materia igitur principium est distinctionis numericæ, sive principium individuationis in iis, quæ solo numero distinguuntur. Vide D. Thomam. (*1. p. q. 3. a. 2.*) Ad secundum nego secundam partem minoris, quam inclusa probatio non convincit. Si enim concipiatur anima sine ordine ad materiam, non intelligetur anima, sed substantia intellectiva, ut præscindit ab anima, & Angelo, aut si intelligatur anima in specie, non tamen hæc. Ad tertium dicitur, accidentia spiritualia, sicut materialia individuari a subiectis, in quibus recipiuntur. Dices: homo, & Angelus specie differunt: ergo gratia utriusque erit specie diversa. Respondeo: specie differunt in ratione talium, concedo; in ratione receptivi, nego. Unde sicut vasis aurei, aut lutei diversitas est pure materialis, & per accidens ad receptionem aquæ; & chartæ, aut parietis diversitas ad receptionem albedinis; ita hominis, & Angeli differentia ad infusionem gratiæ.

7. Tertio opponit Recentior idem, & Petavius Facultatis Parisiensis censuram. Nam inter propositiones ab Stephano Parisiensi Episcopo de consensu Sacræ Facultatis damnatas, hæc habetur: Quia Intelligentiæ non habent materiam, Deus non potest plures ejusdem speciei facere. Habentur autem hi articuli ad calcem operis Petri Lombardi, vulgo Magistri Sententiarum in editione Veneta apud Camillum de Franceschinis anno 1566., & alibi. Sed cur Tournellius, dum alibi Angelos omnino materiæ expertes cum communi Theolo-

gorum docet, eandem proscriptionem non sibi objecit? Nam ibi etiam hæc damnatur assertio: Quod in Angelis non est materia, contra fratrem Thomam. Cur Petavius ejus facultatis judicium serio opponit, qui hanc secundam proscriptionem prius irriserat, ita scribens: Inter articulos ab Stephano Parisiensi damnatos iste etiam reperitur: Quod in Angelis non est materia, contra fratrem Thomam. Ubi mirum est, tam hoc damnari in Angelis nullam esse materiam, quam fratri Thomæ, siquidem ille est S. Thomas Aquinas, contrarium imputari. Ubi Petavius eam doctrinam, quæ omnium hodie Theologorum est, bene miratur damnatam; sed illud contra fratrem Thomam, non recte intellexit. Etenim quum diserte doceat S. Thomas, in Angelis nullam esse materiam, hinc damnatio ejus thesis est contra fratrem Thomam, qui eam docuerat; non ipsa thesis contra fratrem Thomam esse dicitur, ut intellexit Petavius. Verum neque sententia damnari potuit, quæ verissima, & omnium hodie Theologorum est, neque contra D. Thomam damnari potuit. Nam illi articuli in edit. cit. quam præ manibus habemus, damnati dicuntur anno 1220. In aliis duodecim editionibus apud Silvium anno 1226., quibus annis nec ullus erat Stephanus Parisiensis Episcopus, nec D. Thomas aliquid scripserat. Anno enim 1220. necdum erat natus; anno autem 1226. bimus, aut trimus erat, quum anno 1274. quinquagenarius vivere desierit.

8. Ad objectionem igitur vel nego talem proscriptionem, de cujus authore, ac tempore nihil certi habetur, vel nego Facultatis Parisiensis authoritatem in quæstione pure Metaphysica, vel nego denique, Sancti Thomæ doctrinam ibidem damnari. Nam licet attenta rei natura omnes Angelos specie differre doceat D. Thomas; an vero de potentia Dei absoluta ejusdem speciei plures produci possint, non satis aperte docuit, unde de ipsius hac super re sententia disputant Interpretes. Affirmant Silvius, & Ferrariensis, negat Cajetanus. Primis favet D. Thomas in qu. contra Averroistas, (*opusc. 26.*) ubi, Dato, inquit, quod non esset de natura Intellectus, ut multiplicetur, non propter hoc oportet, quod intellectum multiplicari implicet contradictionem. Nihil enim prohibet, aliquid non habere in se principium alicujus, & tamen habere illud ex alia causa. Sicut grave habet ex sua natura non ferri sursum, & tamen grave ferri sursum non implicat contradictionem. Sic ergo intellectus, quamvis non habeat causam multiplicationis naturalem, posset tamen illam sortiri ex causa supernaturali, nec esset ulla contradictionis implicatio; sed quidquid non implicat contradictionem, Deus potest facere: ergo Deus potest plures Intelligentias facere ejusdem speciei, quod per eam proscriptionem solum asseritur. Tamen, opinionem ego Cajetani

ni veriorem existimo. Nam in Summa, quæ est ultimum, & limatissimum opus D. Thomæ: (*q. 50. a. 4. & q. unic. de Spir. creat. a. 8.*) Impossibile est, ait, etiam fingere, quod sint plures Angeli ejusdem speciei. Per eos igitur Facultatis Parisiensis articulos solum damnatur opinio Averrois dicentis, intellectum, quum sit immaterialis, numero multiplicari non posse, ex quo sequeretur, aut omnium hominum intellectum esse unum numero, aut esse in nobis omnibus specie diversum, quod utrumque est absurdum. D. Thomas autem de Intelligentiis, aut substantiis separatis loquitur, quæ nec materia constant, neque materiæ copulantur, ut forma, sicut humana anima. Unde additio illa, contra Fratrem Thomam, inepti cujusdam exscriptoris commentum est, cui nec ætas, nec doctrina D. Thomæ comperta satis erat. Sed hæc objectionum portenta missa faciamus. Quæ vero Scotus, Suarius, aliique objiciunt contra Aristotelis, ac D. Thomæ sententiam de principio individuationis in substantiis materialibus, abunde diluerunt Cajetanus, & Ferrariensis, nosque alibi, (*lib. 10. p. 14.*) neque hic repetere opus est.

9. Ut autem de Angelorum numero obiter dicamus aliquid, varia est hac super re SS. Patrum, & Philosophorum sententia. Alii quidem, inquit Athanasius, sive quis est author quæst. ad Antiochum, (*q. 6.*) numerum Angelorum ad numerum hominum esse arbitrantur, sicut nonaginta novem ad unum juxta Domini parabolam de centum ovibus; alii ut novem ad unum, juxta aliam parabolam de drachmis decem; alii numerum Angelorum numero hominum æqualem esse putant, adducentes in testimonium illud: (*Deut. 32.*) Constituit terminos gentium juxta numerum Angelorum Dei. In prima opinione est Hilarius inquiens: (*in Mat. c. 18.*) Nonaginta novem non errantes, multitudo Angelorum cælestium opinanda est. Et Ambrosius, (*lib. 7. in Luc. c. 15.*) qui homines Dominici gregis partem centesimam esse, inquit. Consonat Gregorius Nyssenus, (*11. cont. Euno.*) apud quem minima pars est humana natura, si cum Universo comparetur, quæ sola, ut est in parabola, rationalis centuriæ per malitiam aberravit. Scribit etiam Titus Bostrensis, (*in Luc. c. 12.*) unius instar ad centum esse gregem illum, qui in terris est, si cum cœlestium spirituum innumerabili grege comparetur. Tandem Cyrillus Hierosolymitanus: (*Cat. 15.*) Ingens multitudo hominum, sed longe plures Angeli. Hi sunt nonaginta novem oves illæ, quum una tantum sit humanum genus. Hos autem Patres ita loquutos existimo, ut quamvis per unam ovem homines, per nonaginta novem Angelos intelligant, non ideo tamen eam exactam proportionem esse velint inter utriusque naturæ multitudinem, quæ 99.: 1.; sed ut longe majorem Angelorum numerum numero hominum esse ostenderent,

ut ex aliis eorum loquutionibus patet. Idem enim Cyrillus alibi (*or. 12. de Pasch.*) Angelorum multitudinem innumerabilem appellat. Bostrensis (*loc. cit.*) immensam, & sine ulla comparatione nos excedentem. Chrysostomus (*hom. de Inc.*) infinitos populos esse, dicit, incorporearum virtutum, & gentes innumeras.

10. Quapropter in re a nobis remotissima, & de qua nihil Ecclesiæ divinitus est traditum, illud solum affirmare possumus, quod Dionysius, (*de cæl. hier. c. 14.*) nimirum, Angelos imbecillam, & contractam eorum, quæ in materia cernuntur, & in usu nostro sunt, numerorum naturam excedere: quod Severianus Gabalitanus: (*or. 4. de op. mund.*) Angelos omnium numerorum (id est, rerum materialium numerabilium) naturam longe superare: quod Gregorius: (*17. Moral. c. 13.*) In cognitione humanæ rationis supernorum spirituum numerum non esse: quod denique D. Thomas: (*1. p. q. 50. 3.*) Angelos in quadam multitudine esse maxima, omnem materialem multitudinem excedentes. Id porro innuit Scriptura dicens: (*Job. 25.*) Nunquid est numerus militum ejus? Et alibi: (*Dan. 7.*) Millia millium ministrabant ei, & decies millies centena millia assistebant ei: Item (*Apoc. 5.*) facta est vox millia millium. Et erat numerus eorum millia millium, sive ut in Græco habetur: μυριάδες μυριάδων, καὶ χιλιάδες χιλιάδων, quod confirmari potest ex illo Proverb. (*c. 14.*) In multitudine populi dignitas Regis, & in paucitate plebis ignominia principis: ergo Regem Regum, & Dominum dominantium innumerabilis decet ministrorum multitudo. Congruit etiam illa Cyrilli argumentatio: (*Catech. 15.*) Pro magnitudine locorum quorumlibet, incolarum æstimandus est numerus; terra autem universa instar puncti est in medio unius cœli: ergo incolarum cœlestium numerus longe major est numero incolarum terrestrium. Vide D. Thomam loc. cit. primæ partis, & ibi Cajetanum.

PROPOSITIO XI.

Angeli proprie quidem in loco non sunt, adsunt tamen certis, ac determinatis locis.

1. PRima pars assertionis suadetur: Locus est ultima superficies corporis continentis immobilis; sed nulla superficies corporea rem incorpoream continere, aut circumscribere potest, ut patet, quum sint diversi generis; incorporei autem sunt Angeli, ut statutum est: (*prop. 1.*) ergo proprie non sunt in loco. Secundo: Omne, quod est in loco proprie, situm aliquem habet; sed situs est positio quantitatis; Angelus autem quantitate caret: ergo proprie non est

est in loco. Tertio: Quia, ut inquit Boetius: (*lib. an omne quod est, bonum sit?*) Communis animi conceptio apud Sapientes est, incorporalia in loco non esse. Confirmant id ipsum Basilius inquiens: (*hom. 30. de Paradiso*) Incorporalia loco non circumscribi, Dydimus: (*lib. 2. de Spir. S. cap. 16. Col. 14.*) Loca, & locorum commutationes longe sunt ab rebus incorporalibus. Quod enim, ait Nemesius, (*lib. de Nat. hom. c. 3.*) magnitudinis, molis, & partium est expers, nulla loci parte circumscribi potest .... Cum mole enim locus existit, est quippe terminus corporis ambientis, quo id, quod continetur, amplectitur. Unde nemo tam puerili est ingenio, inquit Gregorius Nyssenus, (*1. contr. Eun.*) qui in natura intelligente, & incorporea differentiam loci reperiri existimet. Loci enim positio propria corporum est; quod autem est natura intellectivum, & expers materiæ, longe ab omni notione loci est, ut omnes fatentur. Et ante hos omnes Aristoteles (*4. Phys.*) dixerat, non omne, quod est, esse in loco; sed corpus mobile: Angeli ergo non sunt proprie in loco.

2. Dixi *proprie*, quoniam quum loci nomen proprie, & primario non significet, nisi situm, aut positionem unius corporis intra, aut juxta aliud, a quo totum ambitur, quum de rebus incorporeis dicitur, non proprie, sed æquivoce, & abusive vox illa sumitur. Non quod Angelus æquivoce tantum, & abusive sit præsens loco; proprie enim præsens est, ut jam dicemus; ea tamen propria præsentia non est propria in loco positio, sive ut Scholæ loquuntur, stricta ubicatio. Unde sicut Deus, quamvis extra omnem locum existat, vere dicitur esse in omni loco, ita Angelus, quamvis extra hunc locum existat, vere dicitur esse in hoc loco. Quod tamen ex ipsa objectorum explicatione dilucidius patebit.

3. Suadetur jam secunda assertionis pars, Angelum scilicet semper adesse alicui certo, ac determinato loco. Nam esse Angelus, & nusquam esse, non potest; esse autem, & ubique esse, non potest, hoc enim solius Dei est proprium, ut ex supradictis (*lib. 1. p. 15.*) patet: ergo alicubi est, & alicubi non est; sed quod ita est hic, ut non sit alibi, in certo, ac determinato loco est: ergo Angelus semper est in certo, ac determinato loco. Etenim Angelus ille, qui Cornelio adstitit, inquit Basilius, (*lib. de Sp. S. c. 22.*) non erat eodem tempore cum Philippo, & qui ex altari Zachariam alloquebatur, non eodem tempore propriam in cœlo stationem obibat. Id firmant plurima Scripturarum testimonia, quæ attexere longum esset, & consensus Ecclesiæ sic orantis: Angeli tui sancti habitent in ea, qui nos &c. Circumscripti enim sunt, inquit Damascenus, (*2. de fid. c. 3.*) & quando in cœlo sunt, non sunt in terra, neque in terras a Deo quum mittuntur, in cœlo remanent.

4. Et in assertionibus quidem positis omnes convenire videntur Theologi; difficultas autem, & dissensio nonnulla est in explicando, in quo consistat hujusmodi Angeli præsentia, sive, ut Scholæ loquuntur, per quid formaliter Angelus constituatur loco præsens. Alii etenim cum Scoto tenent, Angelum, aut Spiritum esse formaliter præsentem loco per suammet substantiam, ita ut Angeli ipsius substantia sit ratio formalis existendi in loco. Sed hoc dici non potest. Substantia enim Angeli est ex se indifferens ad hunc, vel illum, atque ad majorem, & minorem locum. Quod si dicatur, determinari per Dei, aut ipsius Angeli voluntatem, jam non substantia ipsa Angeli, sed ejus, vel Dei voluntas id erit, per quod Angelus constituitur loco præsens.

5. Secunda D. Thomæ, (*1. par. qu. 52. ar. 1.*) & vera sententia est, Angelum fieri loco præsentem per applicationem suæ virtutis ad actualem operationem in loco, ita tamen, ut per operationem non solum intelligatur motio, aut rei alicujus productio, sed quicumque alius modus, quo se sua virtute corpori conjungit præsidendo, tuendo, fovendo, continendo &c. Applicatio enim quidam contactus est. Sicut autem duplex est quantitas, alia molis, alia virtutis, ita est contactus duplex: ergo sicut corpus est in loco per applicationem suæ molis ad locum, ita spiritus per applicationem virtutis. Quod innuere videtur Damascenus, inquiens: (*de fid. lib. cit. c. 16.*) Est autem intelligibilis quidam locus, ubi intelligitur, & est intelligibilis, & incorporea natura. Ubicumque enim præsens est, & operatur. Non corporum more circumscripta, sed intelligibiliter. Consonat Nazianzenus, (*ap. Cajet. 1. p. q. 52. 1.*) apud quem abusive solum dicitur, Angelos esse in loco, quum oporteat dicere, eos in loco operari. A quo Nemesius: (*de hom. nat. c. 3.*) Quando, inquit, res intelligibilis ad locum, vel corpus in loco existens habitudinem dicit, tunc abusive dicimus esse in loco propter operationem, quam illic exercet, ita ut pro habitudine, vel operatione locum usurpemus. Quia tamen ex oppositorum solutione id magis clarescet, quæ in utramque partem objici possunt ex D. Thoma potissimum diluemus.

6. Oppones enim primo Basilium ajentem: (*de S. S. c. 16.*) Angelos in loco esse, & adspectabiles. Et item: (*cap. 22.*) Cæterarum etiam virtutum singulas certis circumscriptas locis esse credimus. Consonat Theodoretus inquiens: (*q. 3. in Gen.*) Sola Divinitas, uti minime circumscripta, non est in loco. Et Damascenus: (*1. de fid. 16.*) Deus, ut qui omni materia caret, nec circumscribitur, in loco non est. Paria Gregorius Rom.: (*2. Mor. c. 3.*) Angelorum spiritus loco quidem circumscripti sunt. Et item: Et mittuntur ergo, & assistunt, quia per hoc, quod circumscripti sunt, exeunt. Ex quo sic: Pro-

prie

prie in loco est, quod loco circumscribitur; sed Angeli circumscribuntur loco, ut laudati Patres asserunt: ergo. Confirmari id potest ex illo Tobiæ, (*cap. 7.*) ubi: Raphael apprehendit Dæmonium (Asmodæum) & religavit eum in deserto superioris Ægypti.

7. Ad argumentum negatur minor, quam allata Patrum testimonia non probant. Non Basilii verba, quippe qui Angelos non omnino incorporeos esse voluit. Non Damasceni, aut Gregorii, qui de eorumdem corporeitate satis ambigue loquuntur. Et Damasceni quidem verba supra a nobis citata, cui simillima sunt alia ejusdem Gregorii ibidem adducta; verba, inquam, Damasceni exponens D. Thomas, (*16. de pot. a. 1.*) Possibile est, inquit, Damascenum, quantum ad hoc sequutum fuisse Origenem, ut crederet Angelos, & Dæmones naturaliter sibi unita habere corpora. Theodoretus vero de naturæ, aut Essentiæ circumscriptione solum loquitur. Quod si arguas, ut Theodoretus arguere videtur: Angeli circumscripti sunt natura: ergo etiam loco. Est, inquit D. Thomas, (*in 1. dist. 37. q. 3. art. 1.*) valde rudis probatio. Quum enim dicitur Angeli essentia definita, accipitur finis pro fine Essentiæ, in quo sensu definitio terminus dicitur, & non pro fine dimensionis; locus autem dicitur finiens, vel finitus secundum terminos quantitatis dimensivæ . . . . . Unde non oportet, ut quod est finitum in essentia, etiam localibus terminis finiatur, & argumentum ex finis æquivocatione procedit. Hæc D. Thomas. Quod autem dicitur, Asmodæum religatum fuisse in deserto superioris Ægypti, ita intelligendum est, ut divina virtute, & Angeli Raphaelis imperio impeditus fuerit, ne extra illum locum nocere hominibus posset, aut quicquam in eorum perniciem operari, quo etiam sensu mali Angeli dicuntur vinculis æternis sub caligine reservari.

8. Oppones secundo ipsum D. Thomam ajentem: (*1.p. q.52. 1.*) Dicendum, quod Angelo convenit esse in loco. Item idem sententiam dicentium, Angelos in loco non esse, appellat hæreticam, ita scribens. (*in 1. dis. 37. q. 3. 1.*) Alia est sententia Philosophorum, quod Intelligentiæ, vel Angeli nullo modo sunt in loco . . . Hæc autem opinio hæretica est, quia secundum fidem nostram ponimus Angelos aliquid immediate circa nos operari. Ad argumentum distinguo verba D. Thomæ: Angelo convenit esse in loco proprie, & univoce, nego; æquivoce, & abusive, concedo. Æquivoce enim dicitur Angelus esse in loco, & corpus, inquit ibidem D. Thomas: Æquivocorum autem ratio non est eadem; sed corpori convenit proprie, primo, & per se esse in loco: ergo non proprie, primo, & per se convenit Angelo. Nec ideo tamen dicimus, Angelum nullo modo esse in loco, quod D. Thomas reprobat; sed dicimus cum eodem, Angelum solum dici præsentem loco, quatenus ibi operatur aliquid.

Unde, sicut de fide est, Deum esse in omni loco, quamvis Deus proprie in nullo loco sit, ita fide certum est, Angelos adesse certis, ac determinatis locis, quamvis proprie non sint in loco.

9. Oppones 3. Si Angelus solum est loco præsens per operationem: ergo dum nihil circa corpora operatur, in nullo loco erit; sed fieri non potest, inquit Gregorius Nyssenus, (*loco citato*) ut quæ per creationem producta sunt, aut fiunt, non omnino in loco, vel in tempore existant. Sola enim nullius egens, & æterna, atque omnia complexa natura neque in loco est, neque in tempore: ergo Angelus non est præsens loco per solam operationem. Ad argumentum primo nego suppositum consequentis, Angelum nimirum posse ab omni operatione cessare, large sumpta operatione pro qualibet præsidentia, custodia, motione, imperio, continentia &c. quum sint omnes administratorii spiritus, quibus mundi hujus adspectabilis cura, & providentiæ exequutio commissa est, & maxime eorum, qui hæreditatem capient salutis. 2. Respondet D. Thomas: (*in 1. dist. 37. q. 3. ar. 1.*) nullum esse inconveniens, quod Angelus sine loco esse possit, & non in loco, quando nullam operationem circa locum exercet. Nec esse inconveniens, ut tunc nusquam, sive nullo in loco esse dicatur; sicut non est inconveniens, quod nullo colore coloratus dicatur; sed hoc tamen non est imaginabile, quia imaginatio continuum non transcendit. Inde etiam pulchre Philoponus: (*lib. 1. de mund. opif.*) Si incorporeæ, inquit, & omnis dimensionis expertes sunt Angelorum substantiæ, neque circumscriptæ sunt secundum magnitudinem, neque incircumscriptæ, hoc est, neque finitæ magnitudinis, neque infinitæ, neque secundum locum extra mundum sunt, neque intra mundum. Utramque responsionem conjunxit, primæ tamen potius adhæsit D. Thomas (*3. de Pot. art. 19. ad 2.*) dicens: Ad secundum dicendum, quod etiam nunc nihil prohibet, Angelos non esse in loco, si voluerint, etsi etiam semper sint in loco propter ordinem, quo creatura spiritualis præsidet corporali secundum Aug. in 3. de Trinit. Nyssenus vero ita loquutus est, quia nihil, præter Deum, omnino incorporeum esse credidit, nam aliunde rem incorpoream in loco non esse, ipsemet locupletissimus testis est loco supra citato in probatione primæ assertionis.

10. Oppones 4. Angeli sunt in cœlo Empyreo, quod propterea dicitur a Patribus sedes, & naturale domicilium Angelorum; sed in cœlo Empyreo nihil operantur; cœlum autem Empyreum est locus corporeus: ergo omni operatione seclusa Angelus est in loco corporeo. Secundo: Si Angeli non essent in loco, nec in loco creati fuissent; sed creati sunt in loco, scilicet in cœlo Empyreo juxta D. Thomam: (*1. p. q. 61. a. 4.*) ergo proprie existunt in loco. 3. Prius

est

est esse simpliciter, quam operari simpliciter: ergo prius est esse in loco, quam operari in loco: ergo ante operationem necesse est, ut Angelus intelligatur loco præsens. 4. Mali Angeli, atque animæ damnatorum sunt in inferno, Patrumque Sanctorum animæ usque ad adventum Domini fuerunt in sinu Abrahæ, aliæque in Purgatorio detinentur; sed hæc omnia loca corporea sunt, nec ibi animæ, aut Dæmones quidquam operantur: ergo.

11. Ad primum dicitur primo, Angelos esse in cœlo Empyreo metaphorice, quia sunt in gloria & æterna beatitudine constituti. Ubicumque ergo a Deo jussi assistunt, cœlum suum, id est, beatitudinem suam secum portant, dicuntur tamen potius in cœlo Empyreo esse, quia locus ille gloriæ Sanctorum congruentior est. Sicut ergo dicitur esse in cœlo Deus, ita dicuntur esse in cœlo Angeli, quamvis proprie neque in cœlo, neque extra cœlum sint, nisi quum operantur. Respondetur secundo, negando minorem. Non enim quia nobis occulta est, & ignota Angelorum circa Empyreum cœlum operatio, ideo nulla esse dicenda est, maxime si operatio late sumatur in sensu D. Thomæ pro quocumque regimine, præfectura, continentia &c. Ait vero, nescio quis: Si occulta est Angelorum in cœlo Empyreo operatio: ergo divinatorie asseritur. Sed nunquid tu omnia, quorum naturam, & operandi modum ignoras, divinatorie tantum asseris? Ad secundum respondet D. Thomas, (*1. p. q. 61. a. 4.*) quod Angeli non sunt creati in loco corporeo, quasi dependentes a loco vel secundum suum esse, vel secundum suum fieri. Potuisset enim Deus Angelos ante totam creaturam corporalem creare, ut multi Sancti Doctores tenent; sed facti sunt in loco corporeo ad ostendendum ordinem eorum ad naturam corpoream. Ad tertium respondet ipse S. Thomas, (*quodl. 1. a. 4.*) quod nihil prohibet, aliquid esse prius simpliciter, quod non est prius quantum ad hoc... Nam simpliciter prius est corpus, quam tactus, & tamen corpus est in loco per contactum dimensivæ quantitatis, & Angelus per contactum virtutis. Ex quibus verbis sic retorqueri potest argumentum: Prius simpliciter est esse, quam tangere: ergo prius est, quantitatem esse in loco, quam locum contingere. Ad quartum distinguo majorem: sunt in inferno &c. modo præternaturali, & violento, concedo; connaturali, nego. Sicut autem locus naturalis Angeli ille est, ubi Deo volente operatur; ita locus violentus, & præternaturalis ille est, ubi Deo volente torquetur. Quo de loco, & pœna, quia alibi nobis agendum est, hic plura non dicimus. Alia mere Philosophica argumenta, quæ contra præjactam doctrinam opponunt Scotus, aliique Doctores, vide apud Cajetanum, Gottium, & alios D. Thomæ discipulos. Ea nos prætermittimus, quia ex dictis facile solvi possunt.

12. Ut

12. Ut vero aliis, quæ circa Angelorum existentiam in loco, eorumque motum emergere possunt difficultatibus obiter occurramus, nonnulla fusius explicanda sunt, veluti præcedentis doctrinæ corollaria. Et quidem primo: Angelum simul in pluribus locis esse non posse. Ut enim ait Damascenus, & explicatum manet, Angelus ubi operatur, ibi est, neque enim constituitur loco præsens, nisi per operationem in loco; sed non potest eadem causa simul duos, aut plures effectus producere: ergo non potest idem Angelus simul in duobus, aut pluribus locis esse. Loquimur in minori, ut patet, de effectibus adæquatis virtuti causarum productivæ. Angeli autem, quum sint omnes (*ad Heb. c. 1.*) administratorii spiritus: (*Ps. 102.*) potentes virtute ad audiendam vocem sermonum Dei, tanta pollent virtute circa corpora, quanta ad munus suum implendum ex Dei voluntate opus habent. Totum ergo illud, quod hic, & nunc Deo volente, aut permittente operantur, unus effectus est, eique exequendo omnem suam virtutem applicant: non igitur possunt hic, & nunc aliam operationem circa corpora exercere, atque adeo nec alio in loco simul esse. Nec sequitur, Angelum esse ubique. Non enim Angelus est in loco, ex eo, quod in loco operari possit, quæ fuit opinio Durandi, sed ex eo, quod in loco operetur per actualem applicationem suæ virtutis; eam autem applicare non possunt, nisi quatenus Deo, cujus ministri sunt, pro hujus mundi adspectabilis administratione disponente conceditur. Nec hoc tamen contra sequitur, quod Gottius voluit, (*Tract. 8. q. 3. de loco Ang. dub. 2.*) nimirum, determinatum esse Angelo cuivis spatium, sive locum adæquatum, aut sphœram activitatis, ita enim loquitur, ultra quam operari non possit. Non enim necesse est, ait D. Thomas, (*1. p. q. 52. a. 2.*) quod determinetur ei unus locus indivisibilis secundum situm; sed vel indivisibilis, vel divisibilis, vel major, vel minor, secundum quod voluntarie applicat suam virtutem ad spatium majus, vel minus. Et sic totum corpus, cui per suam virtutem applicatur, correspondet ei ut unus locus. Igitur, quum vastator Angelus omnia Ægyptiorum primogenita occidere jussus est, universa Ægyptus unus illi locus fuit, sicut ex omnibus illis cœdibus innumeris una erat divinæ jussionis exequutio. Quod si id ipsum, aut quid simile in toto orbe terrarum facere jussus fuisset, totus orbis unus ejus Angeli locus censendus esset.

13. Secundum Corollarium: Angeli plures simul in eodem loco esse non possunt. Quum enim Angelus in loco non sit, nisi per applicationem suæ virtutis ad operationem, plures Angeli in eodem loco esse non possunt, nisi simul ad eandem operationem in loco suam virtutem applicent; sed impossibile est, inquit D. Thomas, (*1. p. q.*

52. *a.*

52. a. 3.) quod duæ causæ completæ sint immediatæ unius, & ejusdem effectus: ergo esse non potest nisi unus Angelus in uno loco. Minor præter D. Thomæ authoritatem, suadetur etiam ratione, quia alias certi, ac determinati effectus non esset certa, ac determinata causa. Unde Aristoteles, quum dixisset, unius, & ejusdem rei plures esse causas, ut statuæ artificem, & æs, subjungit: sed non eodem modo; sed hoc quidem sicut materia; illud autem ut unde motus. Consentiunt quoque omnes Philosophi saltem de potentia ordinaria. An autem de potentia Dei absoluta id fieri possit, nec hujus loci est disputare, nec inter se conveniunt authores. Sententiam negantem cum Ferrariensi, ut rationi, & menti D. Thomæ magis conformem, tenuimus in Physica. Quod si velis, plures Angelos in eodem loco diversos effectus producere, non renuam. Nam Angelus, & anima in uno corpore esse possunt, & tota legio dæmonum unius hominis corpus obsedisse, ex Evangelio discimus. Quod enim impedit, ne plures Angeli in eodem loco esse possint, non est loci repletio, quum ipsi locum non repleant; sed operationum confusio. Anima autem (*in 1. dist. 37. q. 3. a. 3.*) est in corpore, sicut principium operationum naturalium; Angelus autem ut operans operationes supernaturales (& dæmon præternaturales). Unde nulla est operationum confusio, quia non est unius rationis operatio.

14. Tertium Corollarium: Angelo sicut æquivoce convenit esse in loco, ita æquivoce convenit, moveri secundum locum. Quia ergo Angelus non est in loco nisi per contactum virtutis, ut dictum est, necesse est, quod motus Angeli in loco nil aliud sit, quam diversi contactus diversorum locorum successive, & non simul, quia Angelus non potest simul esse in pluribus locis, ut etiam dictum est. Hujusmodi autem contactus non est necessarium esse continuos; potest autem in eis continuitas quædam inveniri, quia, ut supra diximus, nihil prohibet assignare Angelo locum divisibilem per contactum suæ virtutis, sicut assignatur corpori locus divisibilis per contactum suæ magnitudinis. Unde, sicut corpus successive, & non simul dimittit locum, in quo prius erat, & ex hoc causatur continuitas in motu locali, ita etiam Angelus potest successive dimittere locum divisibilem, in quo prius erat, & sic motus ejus erit continuus. Et potest etiam totum locum simul dimittere, & toti alteri loco simul se applicare, & sic motus ejus non erit continuus. Ita clare ac perspicue D. Thomas. (*1. p. q. 53. 1.*) Sicut ergo præsentia Angeli in loco non est, nisi applicatio virtuti ejus ad locum, ita motus Angeli per locum non est, nisi successiva applicatio virtutis ejusdem ad diversa loca.

15. Quartum Corollarium inde fluit, nimirum: Angelus de loco

in

in locum transire potest, sive transeundo per medium, sive non transeundo. Si enim ejus motus sit continuus, non potest moveri de uno extremo in aliud, quin per medium transeat, nam medium est id, in quod venit, quod mutatur continue, ante quam ad finem motus perveniat, ut dicitur in 6. Physic. Si autem motus Angeli continuus non sit, poterit de uno extremo in aliud transire, quin per medium transeat. Nam quum magnitudo quælibet, aut spatium sit in infinitum divisibile, ut alibi demonstratur, & puncta sint infinita in potentia in qualibet magnitudine, sequitur, quod inter duo quælibet loca sint infinita loca media, quæ mobile non consumit nisi per continuitatem motus: ergo quodcumque mobile motum non continue, vel numerat media infinita, vel non pertransit omnia media; sed primum esse non potest: ergo secundum. Item ex dictis sic: Angelus non movetur in loco, nisi quatenus successive suam virtutem applicat ad operationem in locis diversis: sed potest Angelus suam virtutem successive exercere in A, & C, quin eam exerceat in B, quum omnia loca ad ejus substantiam sint æquidistantia: ergo. Quod si id alicui difficile apparet, ideo est, quia motum Angeli ad instar corporei motus concipimus. Corpus autem non potest esse prius in A, deinde in B, tum in C, nisi transeundo ex A in B, & inde in C, quia quum corpus commensuretur loco, ordo prioris, & posterioris in motu est secundum ordinem prioris, & posterioris in magnitudine, ut dicitur in 4. Physic. In motu ergo continuo, qui accipit continuitatem a loco, & tempore, in omni parte loci, aut corporis interjecti est motus. Quum vero motus Angeli non necessario sit continuus, ut dictum est, non oportet, quod quælibet pars illius motus sit motus, & ideo nec in A movetur, nec in B movetur, licet A & B sint partes ejus; sed ipsa successio horum quod est esse in A, & B motus vocatur, ut perspicue D. Thomas. (*in 1. dist. 37. qu. 4. ar. 1.*)

16. Quintum Corollarium: (*1. p. q. 53. ar. 3.*) Angelus non potest loca mutare, nisi in tempore, sive motus localis Angeli non est in instanti. Angelus enim, uti dictum est, non movetur per locum, nisi per successivam applicationem suæ virtutis ad diversa loca, ut ex secundo Corollario habitum est; sed successiva applicatio non stat sine numeratione prioris, & posterioris; numeratio autem prioris, & posterioris in motu est tempus: ergo Angelus moveri non potest localiter, nisi in tempore. In continuo quidem tempore, si motus erit continuus; in non continuo autem, si motus sit non continuus; continuitas enim temporis est ex continuitate motus. Quum ergo Tertullianus ait, (*Apol. c. 22.*) Angelos in momento ubique esse, & Petrus Chrysologus, (*serm. 52.*) orbem totum in temporis momento tran-

transire, & hujusmodi plura, figurate dicta esse intelligantur ad exprimendam celeritatem, qua in locis remotissimis operantur, & ubique ad Dei nutum impigre adsunt, tum ob ministerii alacritatem, tum ob levitatem naturæ, ut inquit Nazianzenus. (*orat. 34.*) Nonnulla quæ in prædicta Corollaria opponi possent vide apud D. Thomam in citatis locis.

PROPOSITIO XII.

Angeli non cognoscunt per species ab rebus sensibilibus acceptas.

1. AD eam propositionem stabiliendam progredimur aliis quibusdam aut suppositis, aut omissis. Supponimus quidem Angelos esse substantias intellectivas. Quis enim in hoc evincendo laboret, quod Sapientium omnium, quum Paganorum, tum veri Dei cultorum communi consensu firmatum est? (*prop. 6.*) Prætermittimus vero quæstiones nonnullas, v. g. An potentia, an actualis intellectio sit Angeli Essentia, aut aliquid ab Essentia realiter, aut virtualiter distinctum? Has, inquam, quæstiones, quamvis ab D. Thoma, priscisque Theologis exagitatas omittimus, partim quia dicendis non necessarias, partim quia quum idem hac in re sit de Angelis, ac de Anima judicium, ex his, quæ in tractatu de Anima dicuntur, earum resolutio facile peti potest.

2. Jam vero præjacta propositio stabilitur primo: (*1. p. q. 55. 2. & 8. de Ver. a. 9. 2. cont. Gent. c. 96. & alibi.*) Sensibile secundum suam naturam non est natum apprehendi nisi per sensum, sicut intelligibile per intellectum: ergo potentia cognoscitiva ex sensibilibus cognitionem accipiens, oportet ut habeat cognitionem sensitivam; cognitio autem sensitiva sine sensu esse non potest, nec sensus sine corpore: ergo omnis potentia cognoscitiva ex sensibilibus cognitionem accipiens oportet, ut sit conjuncta corpori; sed substantia Angeli non est corpori conjuncta, ut supra (*prop. 8.*) statutum est: ergo cognitionem ab sensibilibus accipere non potest. Primum antecedens patet, nam sensibile immediate refertur ad sensum sicut intelligibile ad intellectum, cujus ulterior ratio est, quia sensibile quatenus tale non potest afficere, aut aliquo modo agere in potentiam mere spiritualem qualis est intellectus.

3. Hanc argumentationem sub hac alia forma proponit etiam D. Thomas: Ab uno extremo in aliud non est transitus, attenta rerum natura, nisi per medium; sed imaginabile est medium quoddam inter rem sensibilem extra animam existentem, & intelligibilem intra animam: ergo nequit res materialis transire de statu sensibili ad intelli-

gibi-

gibilem, quin prius fiat imaginabilis; sed imaginativa, aut Phantasia est virtus utens organo corporeo: ergo substantia omnino incorporea, qualis est Angelus, nequit rem materialem transferre de statu sensibili ad intelligibilem, atque adeo nequit sensibilia cognoscere per species ab rebus ipsis acceptas. Primam minorem ita probat: Medium est quod de utroque extremo aliquid participat; formæ autem imaginatæ conveniunt cum formis intelligibilibus quatenus sunt formæ sine materia; cum formis vero materialibus in quantum non sunt a conditionibus materiæ omnino denudatæ: sunt ergo inter utrasque mediæ.

4. Secundo: Nobilioris potentiæ nobilius esse debet objectum immediatum; sed mens Angelica est nobilior humana, ut inter omnes convenit: ergo ei respondet objectum superius; sed immediatum objectum mentis humanæ est phantasma, quod in ratione objecti est nobilius re extra animam in materia existente: ergo objectum mentis Angelicæ est aliquid phantasmate nobilius; sed nihil est nobilius phantasmate nisi illud, quod per seipsum est actu intelligibile, cujusmodi non est ulla res materialis: nulla ergo res materialis potest esse objectum immediatum mentis Angelicæ. Minor subsumpta patet primo: quia in ratione objecti cognoscibilis tanto aliquod est nobilius, quanto est immaterialius; immaterialius autem est phantasma, quam res extra animam existens in materia. Item quia ordo potentiarum est secundum ordinem objectorum; sed Phantasia est nobilior potentia quam sensus quicumque externus: ergo ejus objectum, & operatio nobilior est. Idem ostendi potest in scientiis, & disciplinis quæ dignitatem accipiunt ab objectis. Unde Metaphysica, quæ abstrahit ab omni materia, est nobilior Mathematica, quæ abstrahit solum a materia sensibili, & imperfectissima est Physica, quæ nullo modo abstrahit a materia.

5. Tertio argumentatur D. Thomas: ordo intelligibilium est secundum ordinem intellectuum; sed menti humanæ, quæ infima est inter potentias intellectivas corresponde pro objecto id, quod non est actu, sed solum potentia intelligibile: ergo Angelicæ menti, quæ sublimior est, correspondere oportet id, quod est actu intelligibile; sed nulla res materialis est actu intelligibilis, quia nihil est actu intelligibile, nisi immateriale: ergo nulla res materialis esse potest objectum immediatum mentis Angelicæ. Quarto: perfectio propria naturæ superioris non dependet ab inferiori; sed perfectio propria naturæ Angelicæ, quum sit mere intellectualis, est intellectio: ergo intellectio Angelica a rebus materialibus non dependet, dependeret autem, si Angelus indigeret speciebus ab ipsis acceptis: ergo. Quinto: Uniuscujusque operatio sequitur modum naturæ, sive ut in Scholis dici consuevit: modus

dus operandi sequitur modum essendi; sed Angelus est substantia simplex omnino independens a materia: ergo ejus operatio, sive intellectio ab rebus materialibus non dependet; dependeret autem, ut supra: ergo.

6. Suadetur sexto sacræ Scripturæ authoritate. Nam de Lucifero juxta communem sensum Sanctorum dicitur, fuisse (*Ezech. 28.*) signaculum similitudinis, plenum sapientia, & perfectum decore a die conditionis suæ; sed non fuisset a die conditionis suæ plenus sapientia, si species rerum naturaliter cognoscibilium paulatim, & longo temporis decursu ab rebus ipsis creatis desumpsisset: ergo. Confirmatur ex doctrina Augustini ajentis: (*2. de Gen. ad lit. c. 8.*) Quemadmodum ratio, qua creatura conditur, prius est in Verbo Dei, quam in ipsa creatura, quæ conditur: sic & ejusdem rationis cognitio prius fit in natura intellectuali, quam cognitio creaturæ in genere proprio. Apertius Dionysius: (*de div. nom. cap. 7.*) Intelligibiles Angelicarum mentium virtutes simplices, ac beatas habent intellectiones non in singularibus, neque ex singularibus, vel ex sensationibus, aut longioribus sermonibus divinam notionem colligentes, neque ab aliquo communi ad hæc (cognoscenda) adductæ; sed omnis materialitatis, & multiplicitatis expertes, intelligibiliter, immaterialiter, singulariter divinorum intelligibilia percipiunt.

7. At vero his, & similibus verbis, inquit Petavius, (*lib. 1. de Ang. cap. 6.*) non naturalem cognitionem, omnibusque Angelis communem Dionysius explicat, sed supernaturalem, & beatam, cujus & humani animi participes erunt. Unde non potest hinc capi argumentum, cujusmodi insita sit Angelis rerum notitia, quæ & ipsis insit Dæmonibus. Hæc ille, qui etiam in hujus suæ interpretationis confirmationem testem adducit Maximum Dionysii Scholiastem. Sed fallitur. Dionysius enim de modo naturali Angelicæ cognitionis loquitur, ut ipsum intellexit D. Thomas. Si enim de cognitione beatifica loqueretur, non eam rationem adduceret, quia videlicet, Angeli omnis materialitatis, & multiplicitatis expertes sunt, quum cognitionis beatificæ etiam homines participes esse possint, quamvis non sint ab omni materialitate, & multiplicitate immunes. Nec alio sensu Dionysium explicuit Maximus. (*Schol. ad c. 7. lib. de Div. nominibus*) Inquit enim: Intellectiones divinarum mentium non sunt in cogitationibus, quæ in nobis inveniuntur, in quas cogitationes mens nostra ex singularibus descendit, id est, ex sensibilibus rationibus, & fusis, quod est pro speciebus, & multitudine intellectionem rerum materialium colligere; sed omnia immaterialiter in uno simplici contemplantur. Et in sequenti scholio apertius: Animæ, inquit, ex ipsis rebus, seu objectis res intelligunt, & speciebus intendunt, quod est ratio-

cina-

cinatione plurium intelligere; Angeli vero innata sibi Dei similitudine unice, seu per modum unius creaturas multas intelligunt, neque dividuntur secundum distinctionem, & varietatem rerum. Et infra eidem disparitati insistens: Animæ, inquit, inductam ab extrinseco intellectionem habent; sed Angeli ex se ipsis, & in se ipsis intelligunt, quippe Deiformes. Ex quibus sic: Ille cognitionis modus Angelis inest, secundum Dionysium, & Maximum ex innata sibi Dei similitudine; sed lumen gloriæ, seu cognitio beatifica Angelis innata non est, alias ab ipso suæ creationis exordio beati fuissent, nec ex illis plures cecidissent: ergo non de cognitione beatifica, & lumine gloriæ, sed de cognitione, & lumine naturali Angelorum Dionysius, & Maximus loquuntur. Item secundo: loquuntur ii Patres de modo cognitionis Angelicæ, ut humanæ contraponitur; sed in cognitione beatifica nulla est inter Angelos, & humanas animas differentia: non igitur de cognitione beatifica, sed de naturali loquuntur, & Dionysium rectissime intellexit D. Thomas. Quum ergo idem Maximus ait, Angelos uniusmodi, ac simplici intellectione ad veritatis cognitionem illustrari, non de ea illustratione intelligendus est, de qua dicitur: (*Ps. 35.*) In lumine tuo videbimus lumen, sed de illa, de qua scriptum est: (*Ps. 4.*) Signatum est super nos lumen vultus tui. In quantum, ait D. Thomas, (*q. 89. a. 1.*) lumen intellectus creati sive naturale, sive gratuitum non est nisi ex impressione primæ veritatis. Atque etiam ea particulari ratione, quia rerum omnium materialium species ab ipso Deo creante inditas, atque infusas habent, quæ infusio divina illustratio dicitur, de quo mox.

PROPOSITIO XIII.

Angelus non cognoscit naturalia extra se per suammet Essentiam.
D. Thomas 8. de Ver. a. 8. & q. 55. ar. 1.

1. OMnis enim cognitio fit per quamdam similitudinem, aut proprius, assimilationem cognoscentis ad cognitum; similitudo autem fit secundum convenientiam in forma. Plura autem in eadem forma non conveniunt, nisi quando aut unum accipit formam ab alio tanquam effectus a causa, aut utrumque accipit ab uno tertio tanquam communes effectus ejusdem causæ: ergo si in Angelis sunt similitudines, aut species intelligibiles rerum omnium naturalium, oportet, vel eas derivari ab rebus ipsis in Angelos, vel ab Angelis in res, vel tam res naturales, quam Angelos eas formas acceptas habere ab eo, qui tam Angelorum, quam rerum omnium naturalium causa est; sed formæ intelligibiles non derivantur ab rebus materialibus in An-

Angelos, ut ostensum est in præcedenti; nec ab Angelis in res, alias scientia Angelica esset causa rerum, quod supra improbatum est: ergo formas rerum intelligibiles acceptas habent Angeli ab eo, qui est author formarum naturalium; sed quod ab alio accipitur, est præter rei essentiam: ergo Angelus naturalia extra se non cognoscit per suammet essentiam. Secundo: Unumquodque operatur, quatenus est actu; est autem unumquodque actu per formam: unumquodque igitur per formam operatur. Agens quidem naturale per formam naturalem, agens autem cognoscitivum per formam aprehensam: ergo illud, cujus Essentia esset forma intelligibilis rerum omnium naturalium extra se existentium, esset rerum omnium operativum principium; hoc autem solius Dei proprium esse supra est demonstratum: (*lib. 1. p. 11.*) ergo nullius entis creati essentia esse potest forma intelligibilis rerum omnium, atque adeo neque potest per suammet essentiam omnia extra se naturalia cognoscere. Dixi *extra se*, quia se ipsum Angelus per suammet Essentiam tanquam per speciem cognoscit. Essentia enim Angeli & est per se ipsam intelligibilis actu, quum sit immaterialis, & est intime conjuncta intellectui Angelico, ut speciei vicem gerere possit.

2. Plures sunt tamen contra hanc propositionem, quum ex Philosophia, tum ex Theologia petitæ objectiones, ex quarum solutione præjacta doctrina magis illustrabitur. Primo quidem: Angelus naturali quadam cognitione Deum cognoscit; sed non per speciem infusam, sed per suammet Essentiam, ut D. Thomas docet; (*1. p. q. 56. a. 3.*) Deus autem est extra Essentiam Angeli; ergo similiter alia extra se per suammet Essentiam poterit cognoscere. Confirmatur ex ipsa ratione D. Thomæ: Quia imago Dei est in ipsa natura Angeli impressa, Angelus per suam Essentiam Deum cognoscit, in quantum est similitudo Dei; sed similior est Angelus Angelo, aut cuicumque rei creatæ, quam Deo, a quo infinite distat: ergo per suammet essentiam quamcumque rem creatam cognoscere poterit.

3. Distinguo majorem argumenti: quadam cognitione clara, perfecta, & quidditativa, nego; confusa, imperfecta, & abstractiva, concedo; de hac tamen in præsenti non loquimur. Unde concedimus, per Essentiam suam posse quæcumque alia extra se cognoscere hujusmodi cognitione; sed hoc non videtur sufficere, inquit D. Thomas, (*8. de Ver. a. 7.*) quia quum omnis cognitio sit per assimilationem, Angelus per essentiam suam non potest plus de altero cognoscere, (idem dic de reliquis creaturis) quam illud, in quo est essentiæ suæ similis. Unus autem Angelus alteri non assimilatur nisi in natura communi, & sic sequeretur, quod alium non cognosceret cognitione completa. Hinc ad confirmationem, vel concedo totum de

eadem imperfecta, & confusa cognitione, vel adhuc de ea intellecta disparitatem assigno, quia ad rationem formæ repræsentativæ, aut imaginis non quæcumque similitudo sufficit, sed ultra requiritur, quod sit ab artifice intenta, & ad rei repræsentationem ordinata. Unde quamvis Petrus in sua natura sit magis similis Paulo, quam imagini in speculo apparenti, tamen hæc est magis repræsentativa Petri, quam Paulus; Angelus autem quum creatura Dei sit, ad ejus imaginem, & similitudinem facta, & ad Deum repræsentativus Dei, quam creaturæ cujuscumque, cui tamen est in natura similior.

4. Argues secundo: forma per se subsistens non potest esse informans, & inhærens; sed Essentia Angeli est forma per se subsistens: ergo nequit inhærere, & informare intellectum Angelicum; sed species intelligibilis inhæret menti, ipsamque informat: ergo ipsa substantia Angeli nequit esse species intelligibilis. 2. Species intelligibilis movet intellectum, eumque de potentia in actum reducit; sed hoc præstare non potest ipsa substantia Angeli, quum sit forma subsistens: ergo idem quod prius. 3. Species intelligibilis comparatur ad intellectum, ut actus ad potentiam, quum sit ei velut forma; sed substantia Angeli non comparatur ad ejus mentem, ut actus ad potentiam; sed potius ut subjectum ad suam virtutem activam, quæ est ei velut forma: ergo. 4. Quamvis anima hominis sit spiritus, & suo intellectui intimè, tamen non se per se ipsam, sed per speciem cognoscit, ut D. Thomas docet: (*1. p. q. 87. a. 1.*) ergo similiter dicendum erit de Angelo. Quod si his non obstantibus, Angelus se ipsum per suammet essentiam cognoscit, etiam alia extra se poterit per eandem cognoscere.

5. Hæc tamen facile, ac dilucide explicantur. Ad primum distinguo majorem: Nequit esse informans, & inhærens in linea physica, concedo; in linea intentionali, nego, & inversis terminis ad minorem subsumptam. Patet autem solutio in Essentia divina, quæ forma intelligibilis est comparata ad intellectum Dei, & beatorum. Nihil enim differt, ait D. Thomas, (*1. p. q. 56. a. 1.*) ad hoc, ut forma sit principium actionis, quod sit inhærens, aut per se subsistens. Non enim calor, v. g., minus calefaceret per se subsistens, quam calefacit inhærens. Ad secundum respondet idem D. Thomas, quod moveri ab objecto non est de ratione cognoscentis in quantum est cognoscens, sed in quantum est potentia cognoscens. Unde, si mens speciem objecti semper actu habeat, potest per eam cognoscere absque aliqua sui mutatione, aut motu ab extrinseco. Ad tertium distinguo majorem: comparatur ut actus ad potentiam in linea naturali, nego; intelligibili, concedo. Solutio est D. Thomæ, (*8. de Ver. 6. 1. ib. ad 6.*) qui etiam infra adjungit: Essentia Angeli est in intellectu ejus

jus sicut intelligibile in intelligente; intellectus autem in Essentia sicut potentia in substantia. Ad quartum est disparitas, quia cognitio animæ in statu conjunctionis dependet a sensu, & phantasmate, rei autem incorporeæ, qualis ipsa est, neque sensatio est, neque phantasma. In statu autem separationis, in quo ejus cognitio a phantasmatibus non dependet, se ipsam per suammet essentiam quidditative cognoscet, sicut Angelus. Non autem quia anima separata, aut Angelus semet per suam essentiam cognoscant, alia etiam extra se cognoscere possunt propter rationes conclusionis, quæ ab his non dependent.

6. Ultimæ vero responsioni obstare videtur authoritas Augustini, ita scribentis: (*9. de Trin. c. 3.*) Mens ipsa, sicut corporearum rerum notitiam per sensus corporis colligit, ita incorporearum per semetipsam .... ergo & seipsam per seipsam novit, quoniam incorporea est. Ex quo efficitur, animam non se ipsam solum, sed alia quæcumque immaterialia per suammet Essentiam intelligere, si Augustini ratio quidquam valet. Augustino consonat author libri de Causis, apud quem Intelligentia quævis quæ sunt supra se, & infra se cognoscere dicitur per modum substantiæ suæ. Verum Augustini verba cum distinctione intelligenda sunt: ita incorporearum per seipsam, το per denotante medium cognitionis, nego; denotante virtutem, potentiam, aut principium cognitionis, concedo. Solutio est expressa D. Thomæ ajentis: (*8. de Ver. 7.*) Authoritas Augustini non sonat, quod mens per seipsam, sicut per medium cognoscendi cognoscat alia, sed sicut per potentiam cognoscitivam, sic enim per sensus materialia cognoscit. Paullo aliter eadem verba alibi interpretatur. (*1. p. q. 87. 1.*) Quod autem in libro de Causis dicitur, universim verum est. Unaquæque enim intelligentia res cognoscit ad modum suæ substantiæ, id est modo suæ naturæ proportionato. Nam quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur. Intelligere autem quoddam recipere, & pati est, ut dicitur in 3. de Anima.

7. Oppones item supra adducta Maximi verba: Angelos ex innata sibi Dei similitudine unice, seu per modum unius creaturas multas intelligere: sed hæc innata Angelis Dei similitudo est eorum essentia: ergo per essentiam suam omnia naturalia cognoscunt. Idem confirmat clarius idem Maximus in illis verbis aliis: Angelos, quippe Deiformes, in sese ipsis, & ex se ipsis omnia cognoscere. Item ex Dionysio, (*de Div. nomin. cap. 5.*) qui Clementis Philosophi authoritate inductus asserit, superiora in rebus esse inferiorum exemplaria; sed natura Angelica est omnium creaturarum nobilissima: ergo per se ipsam velut per exemplar res omnes Angeli cognoscunt. Præterea: Intellectus agens est pars animæ, ut alibi demonstratur; (*lib. 6. p. 2.*)

sed in lumine intellectus agentis omnia cognoscimus: ergo potius Angeli in lumine sui intellectus omnia cognoscunt.

8. Ad primum respondeo, duplicem in Angelis esse attendendam Dei similitudinem, & utramque innatam, aliam secundum naturam, seu prædicata Essentialia, aut in linea physica, aliam secundum intelligibilium specierum infusionem, sive in linea intentionali, secundum quam dicitur signaculum similitudinis plenum sapientia a die conditionis suæ. Ut enim ex Augustino docet D. Thomas, (*8. de Ver. 9.*) sicut ex rationibus æternis procedunt formæ ad substantiarum compositionem, ita procedunt a Deo formæ rerum omnium in mentes Angelicas ad earum cognitionem. Unde dicuntur rationes rerum in Deo, & lucem, & vitam esse. Vita quidem secundum quod a Deo procedunt ad rerum constitutionem, sicut forma artificiati vita est in artifice; lux vero quatenus eædem impressiones quasdam efficiunt sibi similes in substantiis separatis. De hac autem intellectuali similitudine Maximus loquitur, quæ quum acquisita non sit, sed ipsis a creationis exordio cum ipsa natura impressa, ideo ex se ipsis, & in se ipsis omnia, inquit, intelligunt. Dictum vero illud Clementis Philosophi inducitur quidem ab Dionysio, non tamen probatur, quod & notavit D. Thomas. (*ib. a. 8. ad 1.*) Exemplar enim importat quandam causalitatem respectu exemplatorum, quia est ad cujus imitationem aliud fit, unde exemplaria rerum solum vocat Dionysius rationes in Deo existentes; si autem exemplar large dicatur omne illud, quod aliquo modo ab alio repræsentatur, sic etiam Angelorum essentia potest dici exemplar omnium rerum . . . . secundum formam rerum, quam apud se habet, quamvis ista forma non sit idem, quod Essentia ejus, sicut est in Deo. Similia alibi. (*1. p. q. 55. 1.*) Ad 3. distinguo minorem: In lumine intellectus agentis omnia cognoscimus, tanquam in specie, seu medio repræsentante, nego; tanquam in principio, aut potentia, concedo. Solutio est in terminis D. Thomæ. (*8. de Ver. ar. 8. ad 3.*)

9. Argues 4. Angelus plura cognoscit per ipsammet eorum essentiam nulla specie superaddita: ergo etiam plura poterit per suammet Essentiam cognoscere. Antecedens patet multipliciter. Primo: quia Angelus cognoscit plura immaterialia, ut alios Angelos &c., sed in his, quæ sunt sine materia, idem est intellectus, & quod intelligitur, ut dicitur in 3. de Anima, & alibi; (*12. Metaph.*) quod autem intelligitur est ipsa Essentia Angeli cogniti: ergo. Confirmatur ex Commentatore ajente: In his, quæ sunt sine materia, non differt forma, quæ est in intellectu, ab ea, quæ est extra intellectum; sed forma, quæ est extra intellectum, est ipsa substantia Angeli cogniti: ergo idem quod prius. 2. Essentia Angeli, quum sit immaterialis,

est

est actu intelligibilis: ergo non indiget specie media, ut fiat actu intelligibilis in mente alterius Angeli. 3. Angelus alium non cognoscit nisi visione intellectuali; sed visio intellectualis, secundum Augustinum (*12. sup. Gen. ad lit.*) est earum rerum, quarum similitudo non est aliud ab earum essentia: ergo similitudo, qua Angelus ab Angelo cognoscitur, est ipsamet Essentia Angeli cogniti. Id ipsum innuere videtur Dionysius inquiens (*de Div. nom. c. 4.*) superiores substantias intelligibiles velut cibum inferiorum esse.

10. Harum objectionum primam opponit quoque sibi D. Thomas, ex cujus doctrina respondeo, distinguendo subsumptam probationem: quod autem intelligitur, est ipsa Essentia Angeli cogniti secundum esse physicum, quod habet extra intellectum, nego; secundum esse intentionale, quod habet intra intellectum, concedo. Intellectus in actu, inquit S. D. (*1. p. q. 55. a. 1.*) dicitur esse intellectum in actu, non quod substantia intellectus sit ipsa similitudo, per quam intelligit; sed quia illa similitudo est forma ejus. Idem est autem quod dicitur, in his quæ sunt sine materia, idem est intellectus, & quod intelligitur, ac si diceretur, quod intellectus in actu est intellectum in actu. Ex hoc enim aliquid est intellectum in actu, quod est immateriale. Ex quo patet solutio ad Confirmationem.

11. Ad secundum nego consequentiam. Nonenim species requiritur solum, ut res fiat intelligibilis actu; sed etiam ad hoc, ut fiat intime præsens menti tanquam forma ejus. Id enim, quo intellectus intelligit, oportet esse intrinsecum intellectui: Essentia autem unius Angeli non potest esse intrinseca intellectui alterius, quia nihil illabitur menti nisi solus Deus. Hæc D. Thomas, (*8. de Ver. 7.*) cujus argumentationis vis alibi explicabitur. Ad tertium verba illa Augustini dupliciter exponit D. Thomas. (*ib. in fin.*) Uno modo, ut loquatur de illa visione, qua Spiritus creatus videt Deum, vel se ipsum, vel alia, quæ in se ipso sunt per essentiam suam. Constat enim, quod lapis per essentiam suam non est in anima, quamvis intelligatur. Alio modo, ut verba referantur ad objectum cognitionis, non ad formam, qua cognoscitur. Sensus enim, & imaginationis objectum sunt exteriora accidentia, quæ sunt similitudines rei, & non res ipsa; sed objectum intellectus est, quod quid est, id est, ipsa Essentia rei, ut dicitur in 3. de Anima. Et sic similitudo rei, quæ est in intellectu, est directe similitudo essentiæ; similitudo autem, quæ est in sensu, vel imaginatione est solum similitudo accidentium ejus.

12. Ex prædictis porro plura oriuntur corollaria. Primum: (*2. cont. Gent. c. 96. & 1. p. q. 54. a. 4.*) In Angelis non est intellectus agentis, & possibilis distinctio. Munus enim intellectus agentis in ani-

ma est efficere immateriales, & actu intelligibiles naturas rerum materialium, quæ extra animam solum sunt intelligibiles in potentia; sed hoc in Angelis locum non habet, quum solum intelligant per species a Deo infusas, quæ sunt actu per se intelligibiles, ut dictum est: ergo in Angelis non est intellectus agens. Intellectus autem possibilis talis dicitur, quia est in potentia ad receptionem specierum intelligibilium; sed intellectus Angeli non est in potentia ad talium specierum receptionem, quum omnium rerum naturalium species habeat ingenitas ab ipsa sui creatione: ergo non est in eo intellectus possibilis.

13. Dices: In Angelo ante infusionem specierum supponitur potentia ad earum receptionem; sed hoc est proprium intellectus possibilis, qui propterea comparatur rasæ tabulæ, in qua nihil est depictum: ergo. Secundo: Angeli inferiores a superioribus illuminantur: sunt ergo in potentia ad eorum illustrationem. Antecedens constabit ex infra dicendis. 3. Angeli de rebus supernaturalibus novis quandoque a Deo revelationibus illustrantur: ergo quum illuminari, & illustrari sit proprium intellectus possibilis; illuminare autem, & illustrare sit munus intellectus agentis, intellectus possibilis tribuendus est Angelis, & intellectus agens saltem separatus, ut etiam de humana anima plures antiqui censuerunt. 4. Perfectio, quæ tribuitur naturæ inferiori, debet in superiori supponi; sed intellectus agens est perfectio naturæ humanæ: ergo Angelicæ concedendus est. 5. In omni natura intellectiva, secundum Aristotelem, est aliquid, quo est omnia fieri, & aliquid, quo est omnia facere; sed Angelus est quædam natura intellectiva: ergo est in eo aliquid, quo est omnia fieri, nimirum intellectus possibilis, & aliquid, quo est omnia facere, nimirum intellectus agens. 6. Quamvis Christus Dominus fuerit omnium omnino rerum speciebus intelligibilibus instructus, tamen in eo ponitur intellectus agens, & possibilis: ergo pariter in Angelis.

14. Hæc sunt contra D. Thomæ sententiam Scoti argumenta. Ad primum distinguo majorem: supponitur potentia informis, nego; formata, concedo. Non enim aliquando mens Angelica caruit speciebus sibi connaturalibus. Unde intellectus noster comparatur rasæ tabulæ, in qua nihil est descriptum; mens autem Angelica tabulæ depictæ, aut speculo, in quo rerum formæ resplendent. (*8. de Ver. a. 9.*) Ad secundum, & tertium dicitur, munus intellectus possibilis, & agentis non esse illuminari ab alio extra se, aut alium extra se illuminare, sed facere actu intelligibilia phantasmata. Unde, quod Angelus illuminat Angelum, non pertinet ad rationem intellectus agentis, neque ad rationem intellectus possibilis pertinet, quod illuminetur de supernaturalibus mysteriis, ad quæ cognoscenda quandoque est in

po-

potentia. Si quis autem velit hæc vocare intellectum possibilem, & agentem, æquivoce dicet, nec de vocibus est curandum, ut pulchre D. Thomas. Ad quartum major est vera de pura, & simplici perfectione, non de ea, quæ imperfectionem aliquam importat, aut supponit. Ad quintum: verbum Philosophi intelligendum est de natura intellectiva, in qua contingit scientiam generari, vel corrumpi; in Angelo autem scientia non generatur, sed naturaliter adest, ut ibidem S. Thomas. (*ad Jum.*) Ad sextum dicendum, in Christo Domino præter scientiam infusam fuisse etiam scientiam naturalem, & acquisitam more humano, ad quam intellectu agente opus habuit, ut dicetur. (*lib. 10. p. 12.*)

15. Corollarium secundum: Locorum distantia Angelicam cognitionem non impedit. Hanc propositionem ita demonstrat D. Thomas: (*2. cont. Gen. 96.*) Distantia localis solum comparatur ad sensum, non ad intellectum nisi per accidens, in quantum a sensu accipit, nam sensibile secundum determinatam distantiam movet sensum; intelligibilia autem actu secundum quod movent intellectum, non sunt in loco, quum sint a materia separata: ergo quum substantiæ separatæ non accipiant cognitionem a sensibilibus, ut ostensum est, in earum cognitione distantia localis nihil operatur. Secundo ex eodem: (*1. p. q. 89. a. 7.*) Anima separata (idem potius dicito de Angelis) intelligit singularia per influxum specierum ex divino lumine; sed tale lumen æqualiter se habet ad propinquum, & distans, ut patet: ergo distantia localis nullo modo impedit cognitionem animæ separatæ. Confirmari id potest ex Lucæ Evangelio, quod divinæ authoritatis esse, alibi ostendetur. (*lib. 10. p. 6.*) Ibi enim (*c. 16.*) Epulonis anima Abrahamum videt, ipsumque alloquitur, quamvis inter utrumque chaos magnum firmatum esset; locorum ergo distantia animæ separatæ cognitionem non impedit, & multo minus Angeli cognitionem. Neque dicas, mortuorum animas, quæ apud nos aguntur, nescire, ut ex Augustino, (*lib. de cura pro mort. cap. 13.*) & Gregorio (*12. Mor. c. 13.*) docet D. Thomas. (*loc. cit. ar. 8.*) Non enim hoc provenit ex loci distantia; sed quia anima separata singularia non cognoscit, nisi per hoc, quod quodammodo est ad illa determinata vel per vestigium aliquod cognitionis, aut affectionis præcedentis in statu conjunctionis, vel per ordinationem divinam. Animæ autem mortuorum, & secundum divinam ordinationem, & secundum modum essendi, segregatæ sunt a conversatione viventium, & conjunctæ conversationi spiritualium substantiarum, ut ibidem D. Thomas loquitur. Deinde, non est eadem ratio de Angelis, qui vel propter commissam sibi humanarum rerum administrationem, vel propter permissam impugnationem, rebus, quæ hic aguntur, præsto sunt, ut idem Augustinus

 (*loc.*

(*loc. cit.*) censuit. Quod vero idem Augustinus scripsit in libro de divinatione Dæmonum, Angelos malos propter celeritatem motus aliqua hominibus ignota nonnunquam denuntiare, id dictum secundum opinionem eorum, qui posuerunt, quod Dæmones habent corpora naturaliter sibi unita, ut interpretatur D. Thomas. (*qu. cit. ar. 7.*)

16. Corollarium III. Cognitioni Angelicæ non admiscetur tempus. Solum enim mensurantur tempore ea, quæ secundum locum moventur; nam tempus est mensura, seu numerus motus: ergo Angelica cognitio, quæ a loco non dependet, est supra tempus. Operationi autem nostræ (*2. cont. Gent. 97.*) in intelligendo adjacet tempus ex eo, quod accipimus cognitionem a phantasmatibus, quæ respiciunt determinatum tempus. Inde est, quod in compositione, & divisione intellectus noster semper adjungit tempus præteritum, aut futurum; non autem in intelligendo quod quid est. Licet etiam huic operationi per accidens tempus adjaceat, quatenus in sui productione, vel conservatione dependet a phantasmate, ut D. Thomam ibidem Ferrariensis explicuit.

17. Corollarium IV. Mens Angelica ad rerum naturalium cognitionem, quarum species habet insitas, non est quandoque in actu, & quandoque in potentia. Dixi: *rerum naturalium*, quia quantum ad ea, quæ Angelis divinitus revelantur, nihil prohibet, intellectum eorum esse in potentia, ut ait D. Thomas. (*1. p. q. 58. a. 1.*) Dixi etiam: *quarum species habet insitas*: quia non omnium in individuo rerum hujusmodi species habent ingenitas, ut infra dicetur. Ratio autem assertionis est, quia (*2. cont. Gent. 97.*) omne vivens aliquam habet operationem vitæ, quæ ei semper inest, sicut animalia semper nutriuntur, quamvis non semper sentiant. Angelus autem est substantia vivens, nec habet aliam operationem vitæ nisi intellectivam: ergo semper actu intelligit. Circa objectum vero hujus intellectionis est diversitas. Nam primo quidem, mens Angelica non est in potentia ad sui ipsius cognitionem, sed semper se actu intelligit, (*8. de Ver. a. 6. ad 7. & ar. 14. ad 6.*) quod ideo contingit, quia se intelligit per essentiam suam, qua semper informatur. De aliorum autem extra se cognitione cum distinctione est loquendum. Ut enim dicitur in 8. Physicorum, intellectus dupliciter est in potentia, vel quia rem non cognoscit, vel quia de ea actu non cogitat, siquidem contingit, plura scire, unum vero intelligere, ut habetur in 3. de Anima. Primo igitur modo (*1. p. q. 58. a. 1.*) mens Angelica nunquam est in potentia respectu eorum, ad quæ ejus cognitio naturalis se extendere potest, quum insitas eorum species apud se habeat. Secundo autem modo potest esse in potentia. Non enim omnia, quæ naturali cognitione cognoscit, semper actu considerat. Quantum igitur (*8. de Ver. a. 4.*) ad

4.) ad ea, quæ Angeli cognoscunt per species infusas, vel per illuminationem superiorum, est in eis quædam successio, unde secundum Augustinum (*8. de Gen. ad lit.*) Deus movet spiritualem creaturam per tempus, & Dionysius inquit, (*cap. 4. de div. nom.*) Angelos intelligendo moveri.

PROPOSITIO XIV.

Angeli quo nobiliores, per pauciores, & universaliores species intelligunt.

1. Probatur: Nobiliora in rebus talia sunt, eo quod sint Summo, & Optimo, nimirum Deo, propinquiora, & similiora. Magis enim, & minus non dicuntur, nisi per accessum, aut recessum a summo; sed tota nobilitas substantiarum intellectualium desumitur ex modo intelligendi: ergo Angeli quo nobiliores, sunt Deo similiores in modo cognoscendi; sed in Deo (*1. p. q. 55. a. 3.*) tota plenitudo intellectualis cognitionis continetur in uno, scilicet divina Essentia, in qua, & per quam Deus omnia cognoscit, ut ostensum est: (*lib. 1. prop. 7.*) hæc autem plenitudo in creaturis intellectualibus inferiori modo, & minus simplici invenitur: ergo oportet, quod ea, quæ Deus cognoscit per unum, inferiores intellectus cognoscant per plura, & tanto amplius per plura, quanto fuerit intellectus inferior: igitur quanto Angelus fuerit superior, tanto per pauciores species universitatem intelligibilium apprehendet. Confirmatur primo: (*2. cont. Gent. 98.*) Intellectus Angeli est veluti medium quoddam inter divinum, & humanum; sed Deus in uno intelligit omnia; homo autem ad singulas fere cognitiones singulas species requirit: ergo Angelus nec ad summam illam simplicitatem accedit, nec tanta specierum varietate, ac multiplicitate opus habet, atque adeo, quo Deo propinquior, & humana mente superior fuerit, per pauciores, & universaliores species intelliget. Confirmatur secundo: (*8. de Ver. 10.*) Efficacia rei in operando est ex hoc, quod est in actu; est autem unumquodque actu per formam: ergo efficacia in operando provenit a forma, quæ est operationis principium; sed virtus omnis activa vehementior est, & fortior, quo magis est unita, sive in unum contracta: ergo efficacior est, & fortior, quo per simpliciorem, aut per pauciores formas operatur; formæ vero, ab quibus mens informatur ad rerum cognitionem, sunt species intelligibiles: ergo quo species illæ simpliciores, & pauciores erunt, virtus intellectiva efficacior erit, & perfectior.

2. Tertio confirmat eandem assertionem D. Thomas sic: (*in 2. sent. dis. 3. q. 2. a. 2.*) In omnibus scientiis, & disciplinis sive speculativis, sive

sive operativis invenitur, quod illa, quæ est altior, & ordinativa aliarum, considerat rationes magis universales, eo quod principia sunt parva quantitate, & maxima virtute, & simplicia, sed quæ ad plura se extendunt; sed Angeli superiores per suam scientiam ordinant actus, & officia inferiorum, illuminant eos & perficientes, & purgantes: ergo oportet, ut superiorum scientia sit universalior, & species universaliores. Majorem demonstrat inductione quum civilis scientiæ ad militarem, & hujus ad equestrem, & hujus ad frænofactivam, tum in scientia Architecti comparata ad coementarios, cœfores lignorum &c., tum in Metaphysica humanarum scientiarum nobilissima, quæ rationem entis absoluti considerat, alia vero indeterminata entis ratione contemplanda occupantur. Confirmat quarto exemplo intellectus humani. Nam ille, qui elevatioris est intellectus, ex paucis principiis apud se retentis habet procedere in promptu ad varias conclusiones, ad quas pervenire non possunt, qui sunt hebetioris ingenii, nisi per varias inductiones, & per principia singulis conclusionibus coaptata, & dearticulata eis singula explicentur, quod ex debilitate intellectus eorum contingit. Hinc illud in proverbium abiit: Intelligenti pauca. Confirmat quinto denique authoritate Dionysii ajentis (*12. c. Angel. Hierarch.*) Angelos superiores habere scientiam magis universalem, & authoris libri de Causis, ubi dicitur, Intelligentias habere formas magis universales. Quæ contra hanc D. Thomæ sententiam objicit Scotus, procederent quidem, si species intellectus Angelici essent ab rebus ipsis desumptæ; non vero de speciebus a Deo infusis, quæ propterea, ut inquit D. Thomas (*loco cit. a. 2. & 3.*) sunt simillimæ rationibus Idealibus in mente divina existentibus, sicut deductæ immediate, & exemplariter ab illis, non ita tamen quod sint rerum operativæ, sed quod sint operativis similes, sicut aliquis speculative scientiam operativam habet.

3. Corollarium I. Angeli quo superiores sunt, plura simul intelligere possunt. Unumquodque enim intelligitur secundum quod ejus similitudo est in intelligente; sed similitudines, sive species rerum inditæ Angelis superioribus pauciores sunt, & ad plura se extendunt, quam inditæ Angelis inferioribus, ut statutum est; omnia autem ea, ad quæ una species extenditur, possunt simul intelligi: ergo Angeli quo superiores sunt, plura simul intelligunt. Ultima minor suadetur ex communi illo Philosophorum effato: Intellectus in actu est intellectum in actu; sed intellectus non est in actu, nisi per formam, sive speciem intelligibilem: ergo quanto forma, seu species hæc ad plura se extendat, tanto erunt plura intellecta in actu. A quo enim res habet esse, inde habet unitatem. Quæcumque igitur, ait D. Thomas, (*1. p. q. 58. a. 2.*) per unam speciem intelligibilem cognosci pos-

possunt, cognoscuntur ut unum intelligibile, & ideo simul cognoscuntur; quæ vero per diversas species intelligibiles cognoscuntur, ut diversa intelligibilia capiuntur. Angeli igitur ea cognitione, qua res cognoscunt in Verbo, omnia cognoscunt una intelligibili specie, quæ est Essentia divina, de quo alibi, (*prop. 16.*) & ideo quantum ad talem cognitionem omnia simul cognoscunt . . . Ea vero cognitione, qua cognoscunt res per species innatas, omnia illa possunt simul intelligere, quæ una specie cognoscuntur; non autem ea, quæ diversis. Hæc D. Thomas, qui doctrinam eandem in quæstionibus disputatis fusius explicuit. (*8. de Ver. ar. 14.*) Videsis.

4. Corollarium II. In Angelis (*ibid. ar. 15. & 1. p. q. 58. 3.*) non est cognitio discursiva. Si enim humana mens in ipsa cognitione principii noti inspiceret quasi notas omnes conclusiones, quæ ex eo principio derivantur, in ea discursus locum non haberet; sed hoc evenit in Angelis, quia statim in his principiis, quæ apud se habent (scilicet in speciebus congenitis) uno actu simul inspiciunt omnia, quæ in eis continentur, ut nuper dictum est: ergo in Angelis cognitio discursiva locum non habet. Confirmatur: (*loc. ult. cit.*) Intellectus in nobis non dicitur, nisi habitus principiorum; sed prima principia per se, naturaliter, & immediate apprehenduntur absque ulla discursiva cognitione, alias non essent prima: ergo intellectus non est nisi eorum, quæ per se, naturaliter, & immediate absque ulla discursiva cognitione apprehenduntur; sed in Angelis non est alia virtus cognoscitiva, nisi intellectus, ideo enim substantiæ intellectuales dicuntur ad distinctionem humani animi, qui non intellectualis, sed rationalis vocatur: ergo quæcumque cognoscunt Angeli, per se, naturaliter, & immediate absque ulla discursiva cognitione apprehendunt. Confirmatur secundo. (*8. de Ver. ar. 15.*) Nam, ut inquit Dionysius, (*c. 7. de div. nom.*) divina Sapientia fines primorum conjungit principiis secundorum, sive ut Aristoteles dixerat, supremum infimi in sua operatione proxime accedit ad infimum supremi; sed suprema operatio mentis humanæ, quæ est infima inter intellectivas substantias, est apprehensio primorum principiorum, quæ sine ullo discursu perficitur simplici illorum intuitu: ergo simplex rerum intuitus sine ullo discursu est infima operatio mentis superioris, scilicet Angelicæ. Loquimur autem hic de discursu, non ut est cognitio unius post alium. Est enim in Angelis quædam intelligibilium, & intellectionum successio, ut dictum est. Nec item, ut est cognitio unius in alio, tanquam in causa, aut effectu. Sic enim Deus etiam effectus in causis, & causas in effectibus sine ullo discursu cognoscit, sed stricte, & logice, ut est cognitio unius ex alio. Quod autem dicimus de cognitione Angelica naturali, sive per species conge-

genitas ; idem etiam dicendum de cognitione supernaturali, sive per divinam revelationem denuo acquisita. Lumen enim supernaturale naturam mentis, in qua recipitur, non evertit, sed perficit. Divina igitur revelatione accepta, Angelus, quæ inde consequuntur, omnia juxta modum suæ naturæ per simplicem intuitum simul uno actu cognoscit; certo quidem, infallibiliter, & necessario ea, quæ cum veritate revelata necessariam habent connexionem; probabiliter autem, & veluti per quandam conjecturam ea, quæ non necessario consequuntur, sicut Dæmon ex aeris affectione, & ordinatione sibi nota, nobis ignota futuras prævidet tempestates apud Augustinum; (*lib. de divinat. Dæm.*) aut quum visis Christi miraculis ipsum Dei filium esse conjiciebant.

5. Corollarium III. (*1. p. q. 58. a. 4.*) Angelus non intelligit componendo, aut dividendo. Sicut enim sunt principia ad conclusiones, quæ ex illis derivantur, ita rerum quidditates ad prædicata, quæ ipsis attribuuntur: sed Angelus statim cognito principio, simul uno actu cognoscit omnes conclusiones ibidem contentas, atque ideo non est in eo discursus, ut statutum est: ergo similiter statim cognita rei quidditate, simul uno actu cognoscit omnia, quæ ei attribui possunt, aut ab ea removeri, atque adeo sine ulla compositione, aut divisione cognoscit. Confirmatur eodem ac supra argumento: Supremum infimi accedit quam proxime ad infimum supremi; sed suprema, & nobilissima operatio mentis humanæ, quæ est simplex apprehensio, est sine compositione aliqua, aut divisione: ergo infima quævis operatio mentis Angelicæ omnem compositionem, aut divisionem excludit. Confirmatur secundo ex Dionysio, (*7. de Div. nom.*) apud quem virtus intellectualis Angelorum resplendet perspicaci divinorum intellectuum simplicitate; in simplici autem intellectu compositio, aut divisio non admiscetur, ut dicitur in 3. de Anima: ergo cognitio Angelica sine compositione, aut divisione perficitur.

6. Corollarium IV. (*1. p. q. 58. a. 5.*) Intellectioni Angelicæ falsitas subesse non potest. Intellectus namque circa quod quid est semper est verus, sicut sensus circa proprium sensibile, ut dicitur in 3. de Anima; sed Angelus omnia cognoscit cognitione quidditativa: ergo. Secundo: Ubi non est affirmatio, aut negatio falsitas esse non potest; sed ubi non est compositio, aut divisio non est affirmatio, aut negatio; Angelus autem non cognoscit componendo, aut dividendo, ut dictum est: ergo ejus cognitioni falsitas subesse non potest. Tertio: simplex apprehensio falsa esse non potest etiam in humano intelligendi modo; sed Angelus non intelligit nisi per simplicem apprehensionem, ut dictum est: ergo falli non potest. In nobis porro etiam circa quidditativam cognitionem contingit deceptio ratione

nè alicujus compositionis implicitæ, inquit D. Thomas, (*loc. cit.*) nimirum, vel quum unius definitionem alteri adaptamus, vel quum definitionem ex partibus, aut prædicatis inter se non cohærentibus fingimus, sicut si apprehenderem animal quadrupes volatile. His autem modis Angelus decipi non potest. In ipsa enim rerum quidditate simul uno actu cognoscit omnia, quæ de re quavis enuntiari, aut negari possunt, ut dictum est. Verum, quum quidditas rei solum possit esse principium cognoscendi ea, quæ naturaliter rei conveniunt, aut ab ea removentur; non vero ea, quæ supernaturaliter ex Dei ordinatione, & libera voluntate in rebus eveniunt, hinc fit, ut Angeli sancti habentes rectam voluntatem per cognitionem quidditatis non judicent de his, quæ supernaturaliter ad rem pertinent, nisi salva ordinatione divina. Unde in eis non potest esse falsitas, aut error. Dæmones vero per voluntatem perversam subducentes intellectum a divina sapientia absolute interdum de rebus judicant secundum naturalem conditionem. Et in his quidem, quæ naturaliter ad rem pertinent, falli non possunt; sed possunt decipi quantum ad ea, quæ supernaturalia sunt, sicut si considerans hominem mortuum, putarent, eum non resurrecturum. Hæc perspicue D. Thomas. (*loco cit.*)

PROPOSITIO XV.

Angeli materialia quævis in individuo cognoscunt.

1. PAtet ex supra dictis, Angelos aut per suammet Essentiam, aut per species inditas Deum, & seipsos, atque substantias separatas reliquas intelligere, nec dubium, quin rerum materialium species humanam videlicet, aut equinam per ipsasmet sibi infusas similitudines agnoscant. De rebus autem materialibus in individuo major est difficultas, de quo propterea singularem quæstionem movit D. Thomas, (*1. p. q. 57. a. 2.*) ex cujus doctrina præjacta propositio sic suadetur: Angeli sunt administratorii spiritus in ministerium missi, ut Apostolus inquit, (*cap. 1.*) cujus epistolam ad Hebræos divinæ authoritatis esse alibi ostenditur; (*lib. 10. prop. 8.*) sed mundi hujus adspectabilis administratio, & cura sine singularium cognitione esse non potest, ut patet: ergo Angeli singularia cognoscunt. Secundo: (*Ps. 90.*) Angelis suis Deus mandavit de nobis, ut custodiant nos in omnibus viis nostris; sed custodire nequeunt, nisi & singulos homines, & quæ hic, & nunc circa ipsos aguntur, in individuo cognoscant: ergo.

2. Pro iis vero, qui Scripturas sacras non suscipiunt, suaderi id posset.

set Philosophorum authoritate. Plato enim (*Ap. Clem. Alex. lib. 5. Strom. c. 4.*) mundana omnia per Intelligentias administrari credidit, per sublimiores sublimiora, ut ex Alcinoo, Plotino, Nemesio, aliisque Platonicis patet: Aristoteles (*12. Met.*) Intelligentias posuit cœlorum, & Planetarum motrices, & sub Geniorum tutela, & custodia homines singulos, & omnia, quæ per eos aguntur, esse, atque administrari omnis retro antiquitas tam Græca, quam Latina credidit, ut infra constabit: sed hæc omnia sine singularium cognitione esse non possunt, ut patet: ergo Angeli singularia cognoscunt.

13. Præcipua tamen difficultas sita est in modo hujus cognitionis explicando. Fuerunt enim, qui putaverunt, Angelos singularia cognoscere per abstractionem specierum ab ipsis singularibus. Sed hæc opinio rejicitur. Non enim species ab singularibus abstrahi possunt, nisi prius singularia cognoscantur; per abstractionem igitur non singularia cognoscuntur, sed cognita supponuntur. Secundo: quia ut ostensum est, (*prop. 12.*) Angeli non intelligunt per species ab rebus acceptas. 3. Quia hoc etiam admisso, species illæ abstractæ, & in mente Angelica receptæ essent omnino immateriales, sive ab omnibus materialibus cognitionibus depuratæ; sed sine hujusmodi materialibus conditionibus nequit intelligi hoc singulare, nequit enim cognosci hic homo, nisi cognoscantur hæ carnes, & hæc ossa, quum in rebus corporeis materia sit individuationis, & singularitatis principium: ergo per abstractionem specierum nullo modo possunt singularia cognosci. Ideo alii existimarunt, habere quidem Angelos singularium cognitionem, non quia singularia in se ipsis cognoscant, sed in causis universalibus, ad quas omnes singulares effectus reducuntur; sicut, quum Astrologus futuram Solis Ecclypsim cognoscit ex dispositione cœlestium motuum. Hunc opinandi modum Avicenæ tribuit D. Thomas, (*8. de Ver. a. 11.*) qui tamen, ut ipse inquit, prædicta in convenientia non evadit. Hujusmodi enim cognitio non est de rebus, ut hic, & nunc existentibus; ratio autem administrationis, providentiæ, & custodiæ, quæ Angelis attribuitur, exigit cognitionem rerum ut hic, & nunc existentium veluti singularium actuum humanorum &c: non ergo sufficit singularia cognoscere in causis suis, nisi etiam in se ipsis singulariter cognoscantur, sive quatenus hic, & nunc in rerum natura existunt. Unde quamvis, quod attinet ad effectus naturales, sive ex causis necessariis provenientibus, hæc opinio sustineri utcumque posset; non vero de cognitione effectuum contingentium, seu dependentium ex hominum voluntate, quæ in suis causis determinate cognosci non possunt, ut regnorum vicissitudines, bella, urbium conditiones, & alia his similia, quæ tamen Angelos cognoscere dubitari non potest. Inde alii existimarunt, Angelos singularia

co-

cognoscere per accommodationem, sive applicationem specierum universalium, quas inditas habent. Hic tamen dicendi modus sustineri nequit, quia non potest aliquid ad alterum applicari, nisi illud alterum sit quodammodo præcognitum, sicut nos naturam speciei applicamus ad hoc individuum, cujus notitiam habemus per sensus; sed in Angelis nulla est alia potentia cognoscitiva, in qua singularium notitia præexistat: ergo talis applicatio universalis ad particulare præsupponeret cognitionem intellectualem singularium in Angelis, atque adeo ejus causa esse non potest.

4. Opportunius ergo cum eodem D. Thoma (*loc. cit.*) modus prædictæ cognitionis sic explicatur: Rationes Ideales in Deo existentes sunt effectivæ rerum non solum quantum ad materiam, sed etiam quantum ad formam, unde sunt repræsentativæ utriusque, & propterea res a Deo cognoscuntur non solum in universali natura ex parte formæ, sed etiam in sua singularitate ex parte materiæ. Sicut autem ab intellectu divino effluunt res ad esse naturale compositum ex utroque, ita effluunt formæ intelligibiles ad esse intentionale in mentibus Angelicis ad repræsentandum utrumque. Et ideo per formas innatas cognoscunt Angeli res materiales in sua singularitate, & universalitate, quatenus sunt similes formis factivis in mente divina existentibus, quamvis ipsæ non sint rerum factivæ. Plura tamen sunt, quæ ex Metaphysica opponi possunt, ex quorum explicatione præjacta doctrina clarescet. 1. Omnis cognitio fit per assimilationem; sed in mente Angelica nihil esse potest simile rei materiali, quum Angelus sit exspers materiæ: ergo. 2. Universale, ut Boetius inquit, (*ap. D. Thom. loc. cit.*) est, dum intelligitur, singulare, dum sentitur, quod apud Aristotelem, (*1. Poster.*) habetur, sensum esse singularium, rationem vero, & intellectum universalium; sed in Angelis non est sensus: ergo singularia non cognoscunt. 3. Visio intellectualis est eorum, quæ sunt in anima per sui essentiam, ut ex Augustino supra vidimus, & habetur in Glossa primæ ad Corinthios; (*c.12.*) sed singularia nequeunt esse in mente Angeli per suammet Essentiam, præcipue corporea, in quibus materia est singularitatis principium: ergo videri nequeunt visione intellectuali; sed in Angelis non est alia visio, sive cognitio rerum præter intellectualem: ergo Angeli individua, præsertim materialia, non cognoscunt.

5. Ad primum horum distinguo majorem: fit per assimilationem physicam, sive in natura, nego; per assimilationem intentionalem, concedo. Solutio est D. Thomæ, (*8. de Ver. a. 11., & 1. p. q. 57. a. 2.*) patetque quum in divino, tum in humano intellectu. Nec enim lapis cognitus est in intelligente secundum suam naturam, sed secundum intentionalem similitudinem. Unde argumentum æque proba-

baret, neque Deum, neque hominem singularia cognoscere. Ad secundum respondeo, Boetium, & Aristotelem loqui de humano intellectu, qui non intelligit nisi per species a rebus desumptas, quas per abstractionem a materialibus conditionibus facit univarsales. Ad tertium verba eadem Augustini supra cum D. Thoma explicuimus, ut intelligantur non de forma cognitionis, sed de ejus objecto. Solus enim intellectus rerum essentias, sive quidditates apprehendit; sensus autem, & Imaginatio non nisi accidentia, & similitudines corporum. Sic ergo (*1. p. q. 57. a. 1.*) quidditates rerum materialium sunt in intellectu, sicut intellectum in intelligente, & non secundum suum esse reale.

4. Oppones 2. Angelus non cognoscit singularia per species singulares, quia quum singularia sint potentia infinita, oporteret ponere in mente Angelica species infinitas; sed neque per species universales: ergo. Probatur media. Species quam magis universalis est, tam magis inadæquata, & confusa est, unde magis inadæquate, & confuse cognoscit Petrum qui eum cognoscit sub ratione viventis, quam qui eum cognoscit sub ratione animalis, & hic magis confuse, quam qui eum cognoscit sub ratione hominis: ergo quum Angeli quo sublimiores sunt, intelligant per species magis universales, ut dictum est, (*in præc.*) Angeli sublimiores habebunt de rebus magis inadæquatam, & confusam cognitionem, quam inferiores, quod videtur absurdum. Ad argumentum negatur minor, ad cujus probationem distinguo antecedens: Species, quæ fit universalis per abstractionem ab singularibus, quam magis universalis est, est magis inadæquata, concedo; species, quæ universalis est per virtualem continentiam, & æquivalentiam ad plura, quo magis est universalis, magis est inadæquata &c., nego. Formæ autem, aut species intellectus Angelici, ut habetur apud D. Thomam, (*8. de Ver. 11.*) neque sunt singulares, sicut formæ imaginationis, vel sensus, quum sint penitus immateriales, neque sunt hoc modo universales, sicut formæ intellectus nostri, quibus non nisi natura universalis repræsentatur; sed in se immateriales existentes exprimunt, & demonstrant simul universalem naturam, & particulares conditiones. Ad eum fere modum, quo pictoris scientia quo major, eo universalior est, ut non communes rerum figuras solum, sed propria cujusvis lineamenta, & colores exprimere possit. Vide etiam D. Thomam 1. parte, quæst. 55. artic. 3. ad secundum, & quæstion. 57. art. 2. ad tertium.

PRO-

PROPOSITIO XVI.

Angeli per species inditas neque cognoscunt mysteria Gratiæ, neque internas animi cogitationes, neque futura contingentia libera. D. Th. 1. p. q. 57. a. 5.

1. PRima pars ex dictis manifeste deducitur: Angeli enim per species illas innatas solum intelligunt naturas rerum creatarum, & effectus in earum potentia, aut naturali virtute contentos; sed ordo Gratiæ est supra omnem naturam, neque in naturali agentium creatorum virtute continetur: ergo Angeli per species innatas mysteria Gratiæ non cognoscunt. Vel aliter ex D. Thoma: Mysteria Gratiæ ab una, & mera Dei voluntate dependent; sed ea, quæ Dei sunt, nemo novit, nisi Spiritus Dei, ut est apud Apostolum. (*1. Corint. c. 2.*) Quis enim cognovit sensum Domini, (*ad Rom. c. 11.*) aut quis consiliarius ejus fuit? (*Isa. c. 40.*) ergo Angeli naturali sui intellectus lumine mysteria supernaturalia non cognoscunt. Dixi: *per species innatas*, *seu naturali lumine*, quia vel per beatam visionem Angeli sancti, vel per extraordinariam revelationem omnia illa cognoscere possunt, ita tamen, ut superiores Angeli perspicacius divinam Essentiam contemplantes, plura, & altiora mysteria per ipsam beatam visionem agnoscant, quæ inferioribus manifestant eos illuminando, ut infra explicabitur. Horum etiam mysteriorum quædam a principio suæ creationis cognoverunt, quædam vero postmodum, secundum quod eorum officiis congruit, edocentur, ut adnotavit D. Thom. Secunda pars assertionis apertissimis Scripturarum, & Patrum testimoniis convincitur. (*1. Cor. c. 2.*) Quæ enim sunt hominis, nemo novit nisi spiritus hominis, qui in ipso est. Unde solius Dei proprium est scrutatorem esse cordium, quod Græci καρδιογνώστην appellant. Dicitur enim: (*3. Reg. 8.*) Tu nosti solus cor omnium filiorum hominum. Et item: (*2. Paral. 6.*) Pravum est cor hominis & inscrutabile, quis cognoscet illud? (*Jere. 17.*) Ego Dominus scrutans cor, & probans renes. Et item: (*Ps. 7.*) Scrutans corda, & renes Deus. Hinc disertis verbis Origenes negat, Angelos propositum mentis agnoscere. Si propositum, inquit, (*hom. 7. in Gen.*) habeo martyrium, non ex hoc dicere ad me Angelus poterit: Nunc cognovi, quod times Deum. Deo enim soli cognitum est mentis propositum. Authori enim tantum debetur hoc privilegium, ut conscientiam possit intrare secretam, ut pulchre Paschasius. (*2. de Trin. c. 1.*) Cui consonans Chrysostomus: (*hom. 24. in Joan.*) Quæ in corde, inquit, hominis insunt,

nosse solius Dei est, qui singillatim corda finxit. Et iterum: (*hom. 4. in Math.*) Solius enim Dei est arcana cordium nosse.

2. Similia his Didymus apud Damascenum: (*Paralell. 1. cap. 2.*) Solius est divinitatis animi cogitationem intueri. Et Monachi in Conc. Constant. sub Menna. Tanquam qui solus cordis cogitationes intueri potest. Ambrosius quoque: Christus, inquit, (*in 5. Luc.*) salvos faciens peccatores, & occultorum cognitione Deum se esse demonstrat. Et iterum super illud: Tibi soli peccavi. Quem, ait, solum abscondita cogitationum, & mentis occulta non fallunt. Accedit Augustinus inquiens: (*serm. 6. de div.*) Cogitationes, quas modo non videt nisi Deus, omnes invicem videbunt in illa societate Sanctorum, quod quatenus verum sit, alibi explicabitur. Zosimus item: (*ep. 3. ad Afri.*) De occultis animorum solius Dei nostri potest esse judicium; cui non tantum cogitata, sed etiam cogitanda præsto sunt. Cyrillus Alexandrinus: (*lib. 2. comm. in Joan.*) Noverat, (Nathanael) solum Deum scrutatorem esse cordium, nec ulli alteri mentem hominis patere, illud puto è psalmis in animo habens: Scrutans corda, & renes Deus. Hoc enim tanquam quod nulli inesset alteri, soli divinæ naturæ præcipuum Psaltes attribuit. Item exponens illud: (*Joan. 2.*) Ipse enim sciebat, quid esset in homine. Hæc quoque dignitas, ait, uti & cæteræ, quæ sunt in Christo, Deo competit, nec inest ulli rei creatæ. Soli enim vero Deo ipsam tribuit Psalmista dicens: (*Pslam. 32.*) Qui finxit singillatim corda eorum, qui intelligit omnia opera eorum. Sic & Eusebius Emissenus (*hom. de Trin.*) Purificat, inquit, conscientias, quarum solus emundator, solus est cognitor. Deo enim tantum potest illud adscribi, qui solus, inquit, nosti corda hominum. Huc etiam pertinent plura antiquorum loca, qui Dæmones occultas animi cogitationes internoscere posse, disertis verbis negarunt. Diabolus enim, inquit Hieronymus, (*in Ps. 16.*) nescit, quid in animo intrinsecus homo cogitet, nisi per exteriores motus intelligat. Augustinus item: (*serm. 234. de Temp. c. 4.*) Colebat Deum, (Job) faciebat eleemosynas, & quo corde faciebat, nemo sciebat, nec ipse Diabolus, sed solus Deus. Accedit Gennadius inquiens: (*lib. de Ecc. dogm. c. 81.*) Internas animi cogitationes Diabolum non videre certi sumus . . . . . Secreta enim cordis solus ille novit, ad quem dicitur: Tu nosti solus corda filiorum hominum. A quo Isidorus Hispalensis, (*lib. de Deo, & fine num. 48.*) & similia Pelusiota: (*lib. 3. ep. 156.*) Ea quæ cogitatione volvuntur, minime Diabolo cognita sunt. Hoc enim divinæ Sapientiæ dumtaxat, quæ corda nostra singillatim finxit, peculiare est. Ex quibus Cassianus: (*Collat. 7. c. 15.*) Illas, quæ necdum de internis animi prodierunt cogitationes, immundi

spi-

spiritus adire non possunt. Ipsas quoque cogitationes, quas ingerunt; utrum susceptæ, vel quemadmodum susceptæ sint, non per ipsius animæ naturam, id est, per illum interiorem motum, sed ex motibus, atque inditiis exterioris hominis deprehendunt.

3. Quamvis tamen apud omnes fere Theologos indubitatum sit, Angelos secreta cordis non agnoscere, idque invictissimis Scripturarum, & Patrum testimoniis fulciatur, tamen in reddenda hujus assertionis Metaphysica, aut Theologica ratione variant Authores, adeo ut Scotus nullam ejus rei rationem, causamve statuat præter liberam Dei voluntatem concursum suum Angelis, præsertim malis denegantis. Nihilominus rationes, quibus D. Thomas utitur, (*1. p. q. 57. a. 4. & 8. de Ver. a. 13.*) satis videntur efficaces. Prima talis est: Species Angelis inditæ solum sunt similitudines naturarum existentium: ergo per eas nequeunt cognoscere nisi agentia naturalia, & effectus ex his naturaliter procedentes, qui possint in causis suis determinate cognosci; sed motus internus intellectus, & voluntatis neque dependent, neque connexionem habent necessariam, & determinatam cum aliqua causarum naturalium præter Deum, qui solus potest in voluntatem agere: ergo Angeli per species sibi connaturales motum animi internum cognoscere non possunt. Rationem hanc confirmat, & exemplo explicat D. Thomas inquiens: (*16. de Mal. a. 8.*) Id, quod cadit sub ordine causæ superioris, non potest cognoscere causa inferior, sed solum superior causa movens, & illa, quæ movetur. Sicut si aliquis est sub Præposito, tanquam sub inferiori causa, & sub Rege, tanquam sub suprema, non poterit Præpositus cognoscere, si quid immediate Rex circa civem ordinaverit, sed hoc sciet solus Rex, & civis, qui movetur secundum ordinem Regis. Unde quum voluntas interius non possit ab alio, nisi a Deo moveri, cujus ordini immediate subest, motus voluntatis, & per consequens voluntariæ cogitationes non possunt cognosci neque a Dæmone, neque a quocumque alio, nisi a Deo, & ab homine volente, aut cogitante.

4. Secundam rationem exposuit D. Thomas inquiens: (*in c. 2. ep. 1. ad Cor.*) Nec Angelus bonus, neque malus ea, quæ in corde hominis latent, scire potest, nisi in quantum per aliquos effectus manifestantur, cujus ratio accipi potest ex ipso verbo Apostoli, qui dicit, ea ratione spiritum hominis cognoscere quæ in corde hominis latent, quia in ipso homine est; Angelus autem neque bonus, neque malus illabitur menti humanæ, ut in ipso corde hominis sit; & intrinsecus operetur, sed solius Dei hoc proprium est: solus ergo Deus est conscius secretorum cordis humani secundum illud, quod dicitur Job 16. Ecce in cœlo testis meus, & in excelsis conscius meus.

Nec incongrua illa ratio est, quæ Suario maxime probatur, nimirum, ad plenum, & perfectum dominium voluntatis in actus suos pertinere, ut eos & celare possit, & palam facere quum libuerit, sicut bonus ordo in Reipublicæ administratione exposcit, ut rem meam familiarem, & domestica facta me invito nemo scrutetur, nisi ex supremi Principis authoritate, & jussu.

5. Jam vero (*1. p. q. 57. 3. & 8. de Ver. 12., & 16. de Mal. 7.*) tertia pars propositionis convincitur primo ex Scripturis. Dicitur enim: (*Isai. 41.*) Annuntiate quæ ventura sunt in futurum, & scimus quoniam Dii estis vos. Et item: (*Isai. 46.*) Recordamini prioris sæculi, quoniam Ego sum Deus, & non est ultra Deus, nec est similis mei, annuntians ab exordio novissimum, & ab initio, quæ necdum facta sunt. Unde infert Tertullianus (*in Apol. c. 2.*) idoneum Divinitatis testimonium esse veritatem divinationis. Et Chrysostomus (*hom. 18. in Joan.*) prædictionem futurorum immortalis Dei duntaxat opus esse. Quid enim tam proprium Deo est, quam futurorum cognitio, inquit Hilarius. (*9. de Trin.*) Siquidem nulli alii, quam soli, ac naturali Deo futura nosse convenit, ut Cyrillus, (*lib. 4. in Joan.*) quibus similia passim Hieronymus, (*in c. 2. Dan.*) Augustinus, (*15. de Civ. c. 25.*) aliique ex Patribus. Ante tamen quam propositæ assertionis rationem afferamus, plura futurorum genera distinguenda sunt. Quædam enim futura ab necessariis, & semper eodem modo se habentibus causis proveniunt, & hujusmodi nedum Angeli, sed etiam homines possunt certo prænoscere, si causam agnoscant, sicut cœlestium orbium conversiones, ortusque, & occasus, ac defectiones siderum. Quædam ita sunt futura, ut ex plurium causarum concursu proveniant, aut ita ab una, quamvis necessaria, ut ab contrariis aliis possint impediri, ut pluviæ, siccitates, terræmotus, tempestates, atque hujusmodi, quæ licet reapse contingentia sint, tamen ea (*3. cont. Gent. cap. 154.*) & boni, & mali Angeli subtilitate intellectus sui magis possunt cognoscere, quam homines, quia sciunt, quando, & quomodo effectus naturalium causarum impediri possint. Inter causas autem naturales supremæ, & a cognitione nostra magis remotæ sunt vires cœlestium corporum, quas prædictis spiritibus cognitas esse secundum proprietatem suæ naturæ ex superioribus patet. Quum ergo omnia inferiora secundum vires, & motum superiorum corporum disponantur, possunt prædicti spiritus multo magis, quam aliquis Astrologus prænuntiare ventos, & tempestates, futuras aeris corruptiones, & alia hujusmodi, quæ circa mutationes inferiorum corporum accidunt ex motu superiorum corporum causata. Genus tertium futurorum est ex libero, ac necessario mixtum, quæ partim sunt in voluntatis arbitrio, partim etiam ab externis causis dependent,

dent, & licet (*loc. cit.*) nulla naturalis virtus, neque illa cœlestium corporum super partem intellectivam animæ directe imprimere possint, quia tamen plerumque homines sequuntur impetus passionum, & inclinationes corporales, in quas efficaciam habere cœlestia corpora manifestum est, . . . inde est, quod etiam de actibus hominum multa prædicere etiam Dæmones possunt, licet quandoque in prænuntiando deficiant propter arbitrii libertatem. Tandem alia sunt futura, quæ tota ex libera voluntate dependent, aut ejus imperio extrinsecus geruntur, de quibus præcipue hic sermo est.

6. Notandum etiam ex dictis alibi, (*lib. 1. p. 10.*) futura dupliciter cognosci posse, nimirum, vel secundum esse physicum, & actuale in se ipsis, vel secundum esse potentiale, quod habent in causa. Et quidem cognoscere futura in se ipsis solius Dei est, (*1. p. q. 57. a. 3.*) qui videt omnia in æternitate, quæ quum sit simplex, simul, & semel toti tempori adest, & ipsum concludit. Quilibet autem creatus intellectus, etiam Angelicus, deficit ab æternitate, nec potest omnibus differentiis temporis simul coexistere. Unde non potest ab aliquo intellectu creato cognosci futurum, ut est in suo esse. Cognoscere autem futura secundum esse potentiale, quod habent in causis suis, solum est cognoscere virtutem, ordinem, & dispositionem, atque inclinationem causarum. Ex quibus omnibus sic conficitur argumentum: Futura nequeunt ab creato intellectu cognosci, nisi secundum illud esse, quod habent in potentia causarum; sed futura contingentia libera non habent in potentia causæ esse determinatum, quum voluntas sit ad utrumlibet indifferens: ergo talia futura ab nulla creata mente possunt certo cognosci. Secundo: Ea, quæ ab libero arbitrio dependent, nequeunt certo cognosci, nisi cognoscatur, qualis futura est electio voluntatis; sed electio voluntatis etiam dum actu existit, est Angelis ignota, nisi externis inditiis patefiat, ut in secunda hujus parte stabilitum est: ergo hujusmodi futura cognoscere Angeli non possunt. Tertio: Nihil est futurum, nisi Deo volente; sed propositum divinæ voluntatis est omni creatæ menti impervium, nisi per ipsum necessarium ordinem causarum manifestum fiat, ut in effectis causarum naturalium; ergo. Hinc fit, ut Angeli sancti habentes rectam voluntatem etiam de iis, quæ a causis proximis naturalibus, & necessariis proveniunt, absolute non pronuntient, nisi salva semper ordinatione divina. Unde in eis non potest esse falsitas, aut error. Dæmones vero per voluntatem perversam subducentes intellectum a divina sapientia, absolute interdum de rebus judicant secundum naturales conditiones, ut supra ex D. Thoma adnotavimus. Falluntur tamen nonnumquam, ut Augustinus inquit, (*de div. Dæm. 4.*) quia dum secundum præsentes dispositiones rerum prænuntiant,

ex improviso desuper aliquid jubetur, quod eorum consilia cuncta perturbet. Velut si pueros in ignem projectos cernentes continuo comburendos crederent, de quibus tamen præter naturalem causarum virtutem aliter disposuerat.

7. Prædictis tamen obstare videtur authoritas Maximi ajentis: (*3. de Char.*) Est quædam mentis impuritas, primum falsam habere notitiam; secundum, aliquid universalium ignorare, quod de humana mente dictum sit; Angeli enim est nihil particularium nescire; sed plura nescirent, si ea, quæ supra naturam sunt, aut quæ in secreto animorum latent, ignorarent: ergo. Secundo ex Augustino ajente. (*sup. cit.*) Cogitationes, quas modo non videt nisi Deus, omnes videbunt in illa societate Sanctorum. Cujus rationem reddens Gregorius: (*18. Mor. c. 27.*) Corda nostra, inquit, quamdiu in hac vita sumus, quia ab altero in alterum videre non possumus, non intra vitrea, sed intra lutea vascula concluduntur ... In cœlo autem quoniam ipsa eorum claritas vicissim sibi in alterius cordibus patet, quum uniuscujusque vultus attenditur, simul etiam conscientia penetratur: ergo animæ Sanctorum post resurrectionem aliarum secretas cogitationes, & intimas conscientias invicem noscent; sed (*Matt. 22.*) in resurrectione beati erunt sicut Angeli Dei: ergo saltem Angeli beati & suasmet, & nostras cogitationes agnoscunt. Confirmari hæc videntur efficacius authoritate Philippi Presbyteri ajentis: (*lib. 2. in Job. cap. 24.*) Non enim quicquam affectuum suorum ab invicem latere Spiritus potest. Simplices enim creaturæ nullum habentes quasi obstaculum corpulentiæ, perspicuæ sibimet sunt.

8. Ad primum ita Maximum interpretor cum Petavio, (*de Ang. lib. 1. c. 6.*) ut loquatur de iis, quæ interest Angelorum scire, scilicet, de naturis rerum, & causis mundi hujus adspectabilis, cujus administratio ipsis commissa est. De cætero enim Angelos in multarum rerum ignoratione versari, testis locupletissimus est Dionysius in libro de Cœlesti Hierarchia, quem Maximus idem interpretatur. Ad secundum Augustinus, & Gregorius vel loquuntur de cognitione beatifica animarum, vel si de cognitione naturali, intelligendum est, animas eatenus futuras similes Angelis, quatenus sicut Angeli sola sua voluntate cogitationes suas sibi invicem patefaciunt, ut infra (*prop. 20.*) dicetur, ita etiam animabus continget, a quo hic impediuntur propter lutea vasa corporum. Cogitatio enim hominis ab alio non cognoscitur, inquit D. Thomas (*1. p. q. 57. a. 4.*) locum ipsum exponens Gregorii, propter duplex impedimentum, scilicet, propter grossitiem corporis, & propter voluntatem sua secreta claudentem. Primum autem obstaculum tolletur in Resurrectione, neque est in Angelis; sed secundum manebit post resurrectionem, & est modo in

An-

Angelis. Et tamen (ut hoc etiam modo Augustinum, & Gregorium interpretari liceat) & tamen addit D. Thomas, qualitatem mentis quantum ad quantitatem Gratiæ, & Gloriæ repræsentabit claritas corporis, & sic unus mentem alterius videre poterit. Quod si quid aliud voluit Philippus Presbyter, quod non credam, ab communi Patrum, ac Theologorum sententia recedere dicendus est.

9. Opponunt secundum eundem Augustinum ajentem: (*5. de Gen. ad lit. c. 19.*) Nec Angelos latuit mysterium illud regni cœlorum; quod opportuno tempore revelatum est pro salute nostra, scilicet, Incarnatio Verbi; sed hoc est Gratiæ mysterium maximum, a quo alia fere omnia dependent: ergo Angeli mysteria Gratiæ cognoscunt. Dicetur, id cognovisse per extraordinariam revelationem. Contra tamen: Dæmones sciebant, (*Luc.4.*) JESUM esse Sanctum Dei. Et JESUS increpans non sinebat eos loqui, quia sciebant ipsum esse Christum; sed Dæmones id non noverant Deo revelante: ergo Angeli naturali rationis lumine possunt mysteria Gratiæ cognoscere. Respondeo ad argumentum. Omnibus Angelis adhuc viatoribus mysterium Incarnationis in genere fuisse ad credendum propositum particulari revelatione. Cujus ratio est, inquit D. Thomas, (*1. p. q. 57. ar. 5.*) quia hoc est veluti quoddam generale principium, ad quod omnia eorum officia ordinantur. (*ad Heb. c. 1.*) Omnes enim sunt administratorii Spiritus in ministerium missi propter eos, qui hæreditatem capient salutis, quod præcipue fit per Incarnationis mysterium. Nemo quippe hæreditatem regni adipiscitur, aut jus ad eam habet, nisi cohæres sit Christi, cujus propterea prædestinatio est fons, & causa prædestinationis omnium. Unde oportuit de hoc omnes a principio communiter edoceri. Quantum vero ad particulares circumstantias non omnes a principio de omnibus sunt edocti; immo quidam etiam superiores Angeli postmodum didicerunt, ut patet per Dionysium ajentem (*7. de cœl. hie.*) quod Sacra Scriptura inducit cœlestes quasdam Essentias ad ipsum JESUM quæstiones facientes, & addiscentes scientiam divinæ ejus operationis pro nobis. De iis autem, quæ ad particulares Incarnationis circumstantias pertinent, loquens Augustinus, Dæmonibus, ait, (*9. de civ. Dei c. 21.*) tantum innotuit, quantum voluit, tantum autem voluit, quantum opportuit. Sed sic innotuit, non sicut sanctis Angelis, qui ejus secundum quod Dei Verbum est, participata æternitate fruuntur, sed sicut eis terrendis innotescendum fuit, nimirum per quædam temporalia suæ virtutis effecta, & occultissimæ signa præscientiæ, quæ Angelicis sensibus, etiam malignorum spirituum, potius quam infirmitati hominum possent esse conspicua. Quando autem ea paululum supprimenda judicavit, & aliquanto altius latuit, dubitavit de illo Dæmonum princeps, eumque

tentavit, an Christus esset. Quasi dubitando enim dixit: Si filius Dei es. Nam quid sibi vult talis sermonis exorsus, ait Ambrosius; (*lib. 4. in Luc. c. 14.*) nisi quod cognoverat, Filium Dei esse venturum, sed venisse per infirmitatem corporis non putabat? Neque tentare ausus fuisset, inquit Hilarius, (*in Matt. 3.*) nisi in eo per esuriei infirmitatem ea, quæ sunt hominis recognosceret. Non ergo firmam, certamque adventus Dei habebat notitiam, sciebat tamen, ipsum esse Christum in lege promissum, ut ait Chrysostomus, (*in 1. Marc.*) & esse Dei Filium confitebatur magis ex quadam suspicione, quam ex certitudine. Unde Gregorius exponens illud: (*2. Mor. c. 11.*) Scio, quod sis Sanctus Dei, hæc, inquit, dicens, cognoscendo Dei filium pertimescit, sed tamen vim supernæ pietatis ignorans, dum passibilem considerat, hominem purum putat. Quibus similia habet Beda apud D. Thomam (*3. p. q. 44. a. 1.*)

10. Oppones 3. Augustinum ajentem: (*de div. Dæm.*) Dæmones hominum cogitationes non solum voce prolatas, verum etiam animo conceptas, quum signa quædam ex animo exprimuntur in corpore tota facilitate perdiscunt. Item alibi (*12. de Gen. ad lit. c. 16.*) quum de spiritualibus quibusdam corporearum rerum imaginibus disseruisset, quas animus in se ipso facit, Hæ, inquit, spirituales corporalium imagines in animo nostro quemadmodum innotescant spiritibus etiam immundis, vel quid obstaculi patiatur anima ex isto terreno corpore, ut eas invicem in nostro spiritu videre nequeamus, intueri, & explicare difficile est. Certissimis tamen inditiis apud nos constitit enuntiatas Dæmonibus cogitationes hominum. Et item: Pervenire ista ad notitiam Dæmonum per nonnulla etiam experimenta compertum est; sed utrum signa quædam dentur ex corpore cogitantium illis sensibilia, nos autem latentia, an alia vi, & ea spiritali ista cognoscant, aut difficillime potest ab hominibus, aut omnino non potest inveniri. Ex quibus sic a ratione argumentari possumus: Nam Angeli motus corporis nostri etiam minimos, ac levissimos deprehendunt sua naturali virtute; sed nulla est cogitatio, ex qua non aliquis motus saltem levissimus redundet in corpus: ergo nulla est cogitatio adeo occulta, ut Angelos latere possit. Secundo: Nihil cognoscimus, nisi per conversionem ad phantasmata; sed hæc, quum sint corporeæ quædam imagines, ab Angelis cognoscuntur: ergo. Confirmari denique hæc possunt narrationibus Historicorum multis, ut ex his, quæ de Accio Navio, & Tarquinio Rege apud Tullium leguntur, & quæ de Albicerio quodam narrat Augustinus in 18. de Civitate Dei: (*cap. 18.*) sed hi non potuerunt aliorum cogitationes naturali lumine, aut per divinam revelationem cognoscere: ergo ope Dæmonis ea facta sunt, adeoque internas animorum cogitationes Dæmones norunt.

11. Ad

11. Ad argumentum respondeo, Augustinum in ea quæstione dubitabundum hæsisse, in eamque partem potius inclinasse, ut ex animis cogitantium quosdam motus, aut signa in corpus derivari existimaverit, quo posito, non solum ab Angelis, sed etiam ab hominibus possunt cogitationes cognosci, tanto subtilius, quanto hujusmodi effectus fuerit magis occultus. Cognoscitur enim cogitatio interdum, non solum per exteriorem actum, sed etiam per passionem cogitantis, quam vultus immutatio, aut alius quidam levissimus, & involuntarius motus consequitur vel in membris exterioribus, vel in cerebro, corde, & imaginatione, unde etiam Medici aliquas animi affectiones per pulsum cognoscere possunt, & multo magis Angeli, vel Dæmones; quanto subtilius hujusmodi corporeas mutationes deprehendunt, ut notavit D. Thomas. (*1. p. q. 57. a. 4.*) Tamen motus corporis, qui est in passionibus animæ, non sequitur quamlibet cogitationem, sed tantum practicam. In speculativis enim (*8. de Ver. a. 13. ad 6.*) considerationibus sumus sicut picturam contemplantes, ut dicitur in 3. de Anima. Unde Augustinus ipse eam suam opinionem de signis ab animo in corpus derivatis quodammodo retractavit, dicens: (*lib. 2. Retract. c. 30.*) Rem occultissimam dixi audaciore asseveratione, quam debui. Et tamen pergit D. Thomas, etiam quando ad cogitationem corporalis motus consequitur, motus ille non indicat cogitationem, nisi in generali. Idem enim motus, (*16. de Mal. a. 8. ad 14.*) aut corporale signum potest respondere multis affectibus, quamvis in specie sint aliquæ differentiæ, quas Angelus, aut Dæmon potest melius percipere, quam homo. Ex quo patet responsio ad primum argumentum a ratione.

12. Ad secundum distinguo majorem: nisi per conversionem ad phantasma, ita ut illud determinet cogitationem, aut affectionem in specie, nego; ita ut non determinet, concedo. Ex iisdem enim (*8. de Ver. a. 13. ad 4.*) phantasmatibus ratio nostra in diversa tendit cogitando. Et ideo etiam phantasmatibus cognitis, quibus anima intendit, non sequitur, quod cogitatio cognoscatur, quia (*1. p. q. 57. a. 4.*) intellectus, & voluntas non subjacent appetitui sensitivo, aut phantasiæ, sed potest eis diversimode uti. Ad tertium respondeo, eas potuisse Dæmonem ex occultissimis aliquibus cogitantium motibus, aut nutibus deprehendere. Sæpe enim aliquid cogitantes, ut alia omittam, vel interius phantasia, vel exterius etiam lingua verba formamus, quæ Dæmon introspicere potest, eaque aliis nuntiare. Plura alia omittimus, quæ in secundam hanc assertionis partem objici possent, quæque ex dictis facile solvuntur. Vide D. Thom. locis citatis. Contra tertiam partem oppones 1. Augustinum ajentem: (*12. de Gen. ad lit. c. 13.*) Animam a sensibus alienatam futura prævidere. Augusti-

stinum, ut solet, sequutus Gregorius, (*4. Dialog.*) Anima, inquit, quum recedit a corporis nexibus, vi subtilitatis naturæ cognoscit futura. Secundo: Angeli cognitionem habent de rebus naturalibus non per species ab rebus ipsis acquisitas, sed a Deo infusas, ut statutum est; (*prop. 12.*) ergo quod res existant, aut non, nihil confert ad cognitionem Angelicam. 3. Mens Angelica est humana superior; sed homines quandoque futura prænuntiant maxime dormientes, furentes, fatui, moribundi, & melancholici: ergo multo magis Angeli. 4. Cognitio pure intellectualis abstrahit ab hic, & nunc; sed in Angelis non est alia cognitio præter pure intellectualem: ergo ad eam nihil confert differentia temporis, sicut nihil confert distantia loci. 5. Si Angelus cognoscit præsens, quod non cognovit futurum, reducitur de potentia in actum; sed non ab objecto, quum Angelus cognitionem ab objecto non hauriat, neque ab specie, quam jam habebat ab suæ creationis exordio: ergo.

13. Hæc sunt præcipua argumenta ex pluribus, quæ sibi opponit D. Thomas. (*I. de Ver. a. 12.*) Primum autem non urget, nec enim Augustinus ex propria, sed ex aliorum sententia loquitur, quam ipse refutat. Gregorium vero ita exponit D. Thomas, ut loquatur non de anima secundum se, sed cum ope, & auxilio alicujus superioris spiritus. Nam quia mole corporis aggravatur, & dum sensibilibus intendit, minus est intelligibilium capax, ideo quanto a sensibus abstrahitur vel per somnum, vel per ægritudinem, vel quocumque alio modo, fit ex hoc magis idonea ad impressionem superioris spiritus recipiendam. Ad tertium eodem modo respondeo, homines, siquando futura prænoscunt, id habere, aut per divinam illustrationem, aut ope superiorum spirituum, quorum impressionem facilius recipiunt ab sensibilibus abstracti. Vide ea omnia late explicantem Azorium. (*1. inst. Mor. 9.*) Ad quartum distinguo majorem: Abstrahit ab hic, & nunc quantum ad medium cognitionis, concedo; quantum ad objectum cognitionis, subdistinguo: in hominibus, in quibus intellectio fit per abstractionem a singularibus, concedo; in Angelis, nego. Solutio est D. Thomæ. Nec est simile de loco, ac de tempore, quia distantiæ secundum locum sunt in rerum natura, & participant aliquam speciem, cujus similitudo est in Angelo, quod non est verum de futuris. Ad quintum distinguo majorem: reducitur de potentia in actum per sui mutationem, nego; per mutationem objecti, concedo. Quum enim omnis cognitio fiat per assimilationem, hoc modo contingit aliquid de novo cognoscere, sicut contingit de novo aliquid alicui assimilari, quod contingit dupliciter, uno modo per mutationem sui, alio modo per motum alterius ad formam, quam ipse jam habet. Et similiter aliquis incipit de novo cognoscere aliquid,

uno.

uno modo ex hoc, quod cognoscens acquirit de novo formam cogniti, sicut in nobis accidit. Alio modo ex hoc, quod cognitum de novo participat formam, quæ erat in cognoscente. Et hoc modo Angeli de novo cognoscunt præsentia, quæ prius erant futura. Hæc perspicue D. Thomas. (8. de Ver. a. 9.)

PROPOSITIO XVII.

Est in Angelis voluntas, & quidem libera, qua Deum, ut naturæ authorem, & se ipsos quum naturali, tum electivo amore prosequuntur.

1. PRimum ostenditur: Sicut agens naturale informatur ad esse physicum per formam naturalem, ita agens intellectivum informatur intentionaliter per formam apprehensam: ergo sicut agens naturale ordinatur ad bonum sibi conveniens per formam naturalem, ita agens intellectivum per formam apprehensam; sed talis ordo, sive habitudo ad bonum, quæ consequitur apprehensionem, sive cognitionem, est appetitus rationalis, quem dicimus Voluntatem: ergo in omni agente intellectivo est voluntas. Rationem hanc diversimode proponit, atque explicat D. Thomas pluribus in locis. (*de Ver. q. 23. a. 1. & 3. & 1. p. q. 59. a. 1. &c.*)

2. Secundum etiam constat: Voluntas enim non fertur nisi in bonum ut apprehensum: sed non omnia, quæ apprehenduntur ut bona, aut sunt vera bona, aut sunt undequaque bona; omne enim bonum creatum imperfectum est, & defectui obnoxium: ergo non in omne bonum apprehensum voluntas ita determinate, ac necessario fertur, ut non possit non ferri: omnis ergo voluntas est libera. Vide alia, quæ attulimus, quum de divina voluntate ageremus. (*lib. 1. prop. 12.*) Hinc illud Damasceni: (*lib. 2. c. 3.*) Omne rationale, liberum, a quo D. Thomas: (*1. p. q. 19. a. 1.*) In quolibet habente intellectum est voluntas, sicut in quolibet habente sensum est appetitus sensitivus. Confirmari id posset pluribus Patrum, & aliorum Scriptorum testimoniis, sed in re non dubia argumentis minime necessariis supersedeo. Nonnulla obiter in sequentibus propositionibus attingentur.

3. Porro quum Angelus seipsum per Essentiam suam semper videat, & in se ipso Deum, ut authorem, & conservatorem sui, fieri non potest, quin naturali amore in utrumque objectum feratur. Nec enim potest ei sibi malum velle, & omnis actus voluntatis est quidam innatus amor sui, ex quo in cujuslibet objecti prosequutione, aut fuga bonum suum quærit. Aliunde Deus, ut naturæ solius author cognitus, tale bonum est, ut undequaque bonum appareat: ergo naturali dilectione tam se, quam Deum, ut naturæ authorem An-

ge-

gelus diligit. Et quidem plus Deum, quam seipsum. Ut enim arguit D. Thomas: (*1. p. q. 60. a. 1. ad 3.*) Sicut cognitio naturalis semper est vera, ita inclinatio naturalis semper est recta; sed recta non esset, si Angelus se ipsum Deo præponeret: ergo. 2. Dilectio illa nihil est aliud, quam inclinatio indita ab ipso authore naturæ: ergo si Angelus naturali dilectione se plusquam Deum diligeret, Deus præposteræ illius inclinationis author esset. 3. Dilectio naturalis per dilectionem supernaturalem non destruitur, sed perficitur; sed si dilectione naturali Angelus se plusquam Deum diligeret, dilectio illa esset contraria Charitati, sive amori supernaturali, & per eum destrueretur, ut patet: ergo nequit Angelus dilectione naturali se plusquam Deum diligere. Dices contra tamen: Omnis dilectio vel ad Charitatem pertinet, vel ad vitiosam cupiditatem; sed neque charitas naturalis esse potest, quia est supra, nec vitiosa cupiditas, quia est contra naturam: ergo nulla est dilectio pure naturalis. Secundo: Id solum, quod est undequaque bonum, cogit voluntatem ad amorem sui; sed Angelus seipsum cognoscens, non se invenit undequaque bonum, hoc enim solius Dei est proprium, ut in primo (*prop. 4.*) statutum est: ergo seipsum naturali amore non diligit. Ad primum horum, quod ex Augustino desumptum est, distinguo majorem: omnis dilectio electiva, seu libera, concedo; naturalis, & necessaria, nego. Hæc enim est infra charitatem, & per ipsam perficitur, per quam vitiosa cupiditas destruitur. Ad secundum distinguo item majorem: Cogit tanquam objectum, concedo; tanquam subjectum, nego. Et consequens: ergo non diligit se ipsum tanquam objectum pure bonum, concedo; tanquam subjectum, cui bonum appetit, nego. Quod nomine boni subsistentis, & accidentalis ex Aristotele explicuit D. Thomas, (*1. p. qu. 60. art. 3.*) quæ finis *qui*, & finis *cui* in Scholis appellari solent.

5. Dices secundo: Quia propensio in bonum est de ipsius natura voluntatis, voluntas non potest averti a bono, nec illud odio habere: ergo si amor Dei supra se ipsum esset Angelo naturalis, Angelus a Deo everti non posset, nec Deum odio habere: non igitur peccare posset Angelus, nec post peccatum, quod naturalem inclinationem non extinguit, odio habere Deum, cujus contrarium constat in malis Angelis accidisse. Secundo: Nullus potest solis naturæ viribus diligere Deum super omnia, ut D. Thomas docet: (*1. p. q. 109. 3.*) ergo Angelus naturali dilectione non diligit Deum plusquam seipsum. Respondeo ad primum, totum Enthimema esse verum de Deo, ut authore naturæ. Nego tamen secundam consequentiam: Non enim (*1. p. q. 63. a. 1.*) repugnat, Angelum diligere Deum, ut summum bonum ordinis naturalis naturali dilectione, & tamen ab ordinatione

Dei

Dei ut authoris supernaturalis se voluisse subtrahere, sicut potest filius Patrem Regem naturali amore prosequi, & alicui Politicæ, aut Militari ejus præcepto, aut legi non obtemperare. Ad secundum respondeo, D. Thomam (*quodlib. 1. a. 5.*) loqui de amore electivo, libero, & meritorio, non de amore naturali, & necessario, qui nihil est aliud quam propensio, & pondus ipsum voluntatis ab authore naturæ inditum. Ita ex Silvio Tournellius. (*de Ang. q. 4. a. 2.*) Aliter iidem respondent, loqui de statu naturæ elevatæ, non de statu puræ naturæ, secundum quem præscinditur ab omni supernaturali dono, atque auxilio. Prima solutio magis placet.

PROPOSITIO XVIII.

Angelus peccare potest.

1. PRopositio hæc salva fide negari non potest. Docemur enim, Angelos non peccare potuisse solum, sed eorum quosdam reapse peccavisse. Unde dicitur: (*Joan. c. 6.*) Ecce qui serviunt ei, non sunt stabiles, & (*Job. c. 4.*) in Angelis suis reperit pravitatem. Itemque: (*2. Petri c. 2.*) Angelis peccantibus non pepercit. Item: (*Joan. c. 5.*) ab initio Diabolus peccat. Tum illud: (*Sap. c. 2.*) Invidia Diaboli peccatum introivit in mundum, &c. Qui vero in substantiis immaterialibus malum culpæ accidere possit, explicare non est adeo facile. In Angelis enim, ut supra (*prop. 14.*) statutum est, error, aut falsitas esse non potest; sed omnis defectus voluntatis ex errore intellectus procedit, unde dicitur: Errant, qui operantur malum, (*Prov. c. 14.*) Erravimus a via veritatis, & Sol intelligentiæ, non ortus est nobis, &c.: (*Sap. c. 15.*) ergo Angelus peccare non potest. Secundo: Objectum voluntatis est bonum apprehensum: ergo vel apprehenditur ut bonum, quod reipsa bonum est, aut quod non est vere bonum; si primum: ergo nullum est peccatum, quia nemo peccat in prosequutione ejus, quod vere bonum est. Si secundum: ergo apprehensio falsa esset; sed in Angelis falsa apprehensio esse non potest, ut supra ostensum est: ergo Angelus peccare non potest. 3. In Angelis quum sint immateriales, non est nisi appetitus intellectivus; sed appetitus intellectivus non est nisi simpliciter boni, ut dicitur in 11. Metaphysicorum: appetendo autem quod est simpliciter bonum, nemo peccat: ergo Angelus peccare non potest. 4. Homo peccat appetendo aliquid, quod est sibi bonum secundum naturam sensibilem, quod non est ei bonum secundum naturam rationalem; sed hoc non habet locum in Angelo, qui non est compositus ex corpore, & spiritu: ergo. 5. Malum non est nisi privatio boni; sed subje-

ctum

ctum privationis non est nisi ens in potentia, ut habetur in 9. Metaph: ergo subjectum mali est ens in potentia; sed Angelus talis non est, quum sit forma subsistens; forma autem qua talis est actus: ergo Angelus non potest esse subjectum mali.

2. His tamen non obstantibus, doctrina fidei omnino tenenda est. Ut enim argumentatur D. Thomas: (*16. de Mal. a. 2. & 3. cont. Gent. 108.*) Appetitus nihil est aliud, quam inclinatio in appetibile. Sicut autem inclinatio naturalis consequitur formam naturalem, ita sensitiva, aut rationalis consequitur formam per sensum, aut per intellectum apprehensam. Non ergo potest appetitus malus esse, quia discordat ab apprehensione, quam sequitur, nisi apprehensio illa alicujus extraneæ regulæ directione indigeat. Si enim ab nullius regulæ directione discrepat, vel quia superioris directionis est incapax, ut in brutis animantibus, vel quia superiorem non habet, a quo dirigatur, ut in Deo, in ejus operatione peccatum cadere non potest. Quum ergo nulla creatura existat, aut possit existere, quæ sit sibimet suarum operationum, & appetituum regula, sed ordinem divinæ sapientiæ sequi teneantur, nec ita tamen sequantur, ut sequi cogantur, alias nullum esset agens liberum, manifestum est, nullam creaturam existere posse in natura rationali, quæ in operando deficere, ac peccare non possit.

3. Pressius adhuc, & ad formam Scholasticam propius idem argumentum ita torquetur: Actus rectus (*1. p. q. 63. a. 1.*) duo importat, nimirum, entitatem actus, & rectitudinem. Primum provenit a virtute activa principii, secundum a conformitate cum regula dirigente: ergo quo major erit conjunctio principii activi ad regulam dirigentem, tanto magis erit rectitudo ab actu inseparabilis. Si enim manus artificis esset ipsa regula incisionis, nunquam posset artifex nisi recte lignum incidere; sed sola divina voluntas est regula sui actus, quia ad nullum superiorem finem ordinatur: ergo solum in Deo rectitudo est inseparabilis ab omni ejus actu, atque adeo in sola voluntate divina peccatum esse non potest; in qualibet autem creata voluntate peccatum esse potest secundum conditionem suæ naturæ.

4. Hinc illud Augustini in 2. contra Maximinum (*cap. 12.*) a D. Thoma ibidem adductum: Cuicumque naturæ rationali præstatur ut peccare non possit, non est hoc propriæ naturæ, sed divinæ gratiæ. Excepta enim Trinitate, inquit Hieronymus, (*in c. 6. ad Gal.*) omnis natura rationalis, licet non peccet, peccare tamen potest. Nam sola voluntas Dei, inquit Faustinus, (*tom. 4. Bib. Pat.*) naturaliter bona, perfecta, immutabilis; voluntas vero ejus, qui non est Deus, eo quod initium habeat, mutari potest, ac verti, atque adeo non vere bona. In quo sensu dictum est a Christo Domino: (*Luc. c. 18.*) Quid medicis

dicis bonum? Nemo bonus nisi solus Deus. Ubi Ambrosius: (*in dic. Lum.*, *cap.*) Quid me dicis bonum, quem negas Deum? Non ergo se bonum negat, sed Deum signat. Hujus vero in creata quacumque voluntate infirmitatis rationem a Faustino in citatis verbis allatam etiam aliorum Patrum firmat consensus. Ait enim Augustinus: (*12. de Civ. c. 1.*) Dicimus, incommutabile bonum non esse, nisi unum verum, beatum Deum; ea vero, quæ fecit, bona quidem esse, quod ab illo, sed mutabilia, quod non de illo, sed de nihilo facta sunt. Consonat Fulgentius inquiens: (*lib. de fide ad Petr. c. 3.*) Naturæ a Deo factæ ideo proficere possunt, quia esse cœperunt, ideo deficere, quia de nihilo factæ sunt. Gregorius etiam: (*lib. 22. Mor. c. 5.*) Natura, inquit, humana ex nihilo condita est, & ex eo, quod creatura est, deorsum ire tendit. Omne enim creatum, mutabile, inquit Damascenus; (*lib. 2. de fide c. 3.*) solum autem immutabile, quod increatum est. Et omne rationale, ut rationale quidem, liberum; ut autem creatum, mutabile, & facultatem habens vel manendi, & proficiendi in bono, vel in deterius prolabendi.

5. Jam vero in homine, pergit D. Thomas, (*q. 16. de Malo a. 2.*) duplex est apprehensio superiori regula dirigenda. Nam apprehensio sensitiva per rationem; ratio vero per sapientiam, & legem divinam dirigenda est. Dupliciter ergo esse potest malum in homine: uno modo quia apprehensio sensus non regulatur secundum rationem, & secundum hoc dicit Dionysius, (*4. de div. Nom.*) quod malum hominis est præter rationem esse. Alio modo, quia humana ratio non regulatur lege divina, & secundum hoc dicit Ambrosius, peccatum esse transgressionem legis æternæ. Et primo quidem modo peccatum in Angelo esse non potuit propter rationem in quarto argumento tactam, ex quo ad illud patet solutio. Neque difficilior est ad reliqua responsio. Ad primum enim multiplex est solutio. Nam primo distinguo majorem: Omnis defectus voluntatis procedit ex errore falsi judicii, nego; sumpto errore pro qualibet ignorantia, aut defectu considerationis, concedo. Hanc viam sequutus est D. Thomas, in 3. contra Gent. (*cap. 110.*) Non enim, inquit, cogimur dicere, quod in mente Angeli fuit error in judicando bonum, quod bonum non erat; sed non considerando bonum superius, ad quod proprium bonum referendum erat, cujus inconsiderationis causa esse potuit voluntas in proprium bonum impense conversa. Est enim liberum voluntati in hoc, vel illud bonum magis, aut minus converti. Secundo respondeo, malum non consistere solum in privatione speciei, sed etiam modi, aut ordinis secundum Augustinum, (*lib. de nat. Bon.*) ut si quisquam in hoc ipso, quod vult bonum, modum, & ordinem non servat. Et tale fuit Dæmonis peccatum. Non enim ap-

pe-

petiit malum, sed bonum sibi conveniens, immoderate tamen, & inordinate. Ut enim inquit Dionysius, (*ibid.*) malum Dæmonis fuit aversio a suprema scilicet regula, & convenientium sibi excessus, quia nimirum bonum sibi conveniens appetendo, modum excessit. Ita D. Thomas. (*16. de Mal. 2. & 1. p. q. 63. a. 1.*)

6. Tertio respondeo distinguendo majorem: In Angelo falsitas esse non potest in cognitione entium naturalium, aut eorum, quæ cum illis necessariam connexionem habent, concedo; in cognitione rerum supernaturalium, aut etiam naturalium quatenus per potentiam obedientialem divino regimini, & potentiæ absolutæ subduntur, nego. Solutio patet ex supradictis, eruiturque ex D. Thoma ajente; (*cit. q. de Mal. ad quintum*) Ex hoc quod in Dæmone non est phantasia, aut discursus, & per alia hujusmodi haberi potest, quod in iis, quæ ad naturalem cognitionem pertinent, non erret, ut existimet, aliquid falsum esse verum. Sed quum propter creatæ mentis infirmitatem Deum comprehendere non possit, nihil prohibet, quod intellectus ejus defecerit in apprehendendo sufficienter modum, & ordinem divini regiminis, & ex hoc consequutum est peccatum in ejus voluntate. Hæc ille, quibus similia supra dedimus. Ex quibus ad secundam, & tertiam rationem in oppositum patet solutio. De quarta supra dictum est. Ad quintam distinguo minorem: Angelus non est in potentia in linea physica, concedo; in linea intentionali subdistinguo; in ordine ad cognitionem causarum, & effectuum naturalium, concedo; causarum, & effectuum liberorum, aut supernaturalium, nego. Solutio est D. Thomæ, (*1. p. q. 63. a. 1.*) cujus ea de re sententiam supra exposuimus. (*prop. 13.*)

PROPOSITIO XIX.

Angeli voluntas post perfectam electionem est immutabilis.

D. Thomas 16. de M. a. 5. 1. p. q. 64. a. 2.

1. Voluntas enim non movetur nisi ab objecto apprehenso: ergo eo modo movetur, quo objectum apprehenditur: ergo ubi objectum immobiliter, & immutabiliter apprehenditur, immobilis est, atque immutabilis voluntatis inhæsio; sed Angelus quodcumque apprehendat eorum, quæ ad naturalem cognitionem pertinent, immobiliter apprehendit: ergo ejus voluntas circa ea, quæ ad naturæ ordinem pertinent, est immutabilis. Minor probatur, quia Angelus non ratiocinando, ut supra statutum est, (*prop. 14.*) sed per simplicem intuitum rerum quidditates intelligit, sicut nos per habitum principiorum, sive intellectum apprehendimus prima principia demonstra-

strationum; sed intellectus etiam humanus ea, quorum notitiam habet velut insitam, & naturalem, immobiliter apprehendit, ut prima demonstrationum principia: ergo Angelus &c. Explicatur, & confirmatur hæc ratio: Sicut appetitus, aut inclinatio naturalis sequitur formam naturalem, ita appetitus intellectivus, seu voluntas sequitur formam apprehensam, sive apprehensionem intellectus; sed quia appetitus naturalis consequitur formam naturalem, ubi forma naturalis est firma, & immobilis, constans est, atque invariabilis inclinatio naturalis: ergo quia voluntas sequitur apprehensionem intellectus, ubi apprehensio est firma, & immobilis, firma quoque est, atque immutabilis inclinatio voluntatis: sed Angelus immobiliter apprehendit, ut nuper: ergo post deliberatam electionem est immutabilis. Ultima hæc minor subsumpta potest etiam aliunde suaderi, nimirum: Omnis mutatio est existentis in potentia; sed Angelus respectu eorum, quæ naturali ejus cognitioni subduntur, non est in potentia, neque ad scientiam, quum eorum omnium species habeat ingenitas, nec ad actualem considerationem, quum de rebus ipsis deliberat: ergo Angeli apprehensio mutationi non subjacet.

2. Confirmatur secundo: Nullus adhuc ex hominibus sapienter ab sententia, aut suscepto consilio discedit, nisi quia vel nova aliqua ratione movetur, quam antea non præviderat, vel quia rationes eædem nova aliqua vi, atque efficacia movent animum, quod tunc accidit, quando passione, aut habitus contraria dispositione cessante, mens de rebus tranquilla dijudicat; sed menti Angelicæ nulla potest post electionem supervenire nova ratio, quam prius non præviderit, quum omnia, quæ ad rerum quidditates, qualitates, & effectus pertinent, simul uno intuitu cognoscat, nec in Angelo passiones sunt, quæ lumen naturale mentis obnubilent, quum sint incorporei: contraria autem habitus dispositio saltem ante primam electionem esse nulla potuit: ergo Angeli voluntas post deliberatam electionem est omnino immutabilis. Confirmatur etiam proposita assertio Patrum testimoniis. Nam primo Damascenus: (*lib. 2. cap. 3.*) Angelum esse pœnitentiæ incapacem, quia incorporeus est. Quibus in verbis non immediatam quidem, sed Metaphysicam tamen obstinationis Dæmonum causam Damascenus reddidit. Ideo enim Angelus pœnitentiæ est incapax, quia immobiliter apprehendit, & hoc ideo, quia discursu, aut ratiocinatione non utitur, quod intelligentiæ simplicis proprium est. Quod si intelligentia simplex est, etiam incorporeus. Consonat Basilius inquiens: (*ad Ps. 32.*) Angelos quod in prima sua origine insitam sanctitatem accepissent, difficile potuisse ad malitiam transmoveri. Quod si ab initio creationis difficile, post deliberatam electionem nullo modo. Cujus consequutionis vim, atque efficaciam mox exponemus, & Pe-

tavii in eum Basilii locum interpretationem refutabimus. Basilium sequitur Maximus Dionysii Interpres (*ad cap. 11. de Cæl. Hierar.*) qui Angelos sanctos, ait, a Dei gratia excidere non posse, quoniam ob vehementem voluntatis affectum, quo bonum amplexi sunt, quemdam sibi habitum compararunt. Habitus autem sicut in homine difficile mobilis qualitas est, ita in Angelis omnino immobilis, alias Maximi ratio vim haberet nullam. In cujus rei explicatione, quoniam ad summam hujus quæstionis pertinere videtur, nobis est tantisper immorandum. Non enim defuerunt, qui substantias separatas accidentium omnium, atque adeo habituum incapaces esse crediderint eo ducti Boetii fundamento supra tacto, nimirum, formam simplicem (*1. de Trinitate*, & *apud Bonavent. 2. dist. 3. opusc. 2. serm. 4.*) subjectum esse non posse. Ex quo alterutrum sequi videbatur, scilicet, aut Angelos materia quadam constare, quod Boetius ipse, seu qui est author libri de Unitate, & Uno sentire visus est, atque ex eo Bonaventura, (*loc. cit.*) aut nulli mutationi obnoxios esse. Omne enim mutabile insinuat menti nostræ quamdam informitatem, quæ formam capit, ut inquit Augustinus (*12. Conf. c. 19.*) Unde disertis verbis Marius Victorinus. (*in 4. adv. Arium.*) In supernis, ait, æternisque, & intelligibilibus, atque intellectualibus substantiis nihil accidens, nihil qualitas, nihil geminum, aut cum altero, sed secundum omne viventes, intelligentesque substantiæ sunt, puræ, simplices, uniusmodi. Hoc ipso quo sunt, & vivunt, & intelligunt, conversimque quo intelligunt, hoc etiam sunt. Hæc ille.

3. Neutrum tamen ex his duobus admittere cogimur. Et primo quidem quænam admittenda sit in substantiis spiritualibus compositio, supra (*prop. 8.*) explicatum est, ubi etiam Boetium, & Bonaventuram interpretari conati sumus. Quod si non omnis omnino compositionis expertes sunt, nulla nos ratio cogit, Mario Victorino ut assentiamur, aut Ammonio, (*in substantiæ definit. Aristot.*) qui animam ab corpore separatam, nedum Angelos, accidentium, atque habituum incapacem esse putavit. Sunt igitur in Angelis habitus, quibus eorum potentiæ perficiuntur, disponunturque ad operationes. Verum quum non sit eadem potentia materiæ, & intellectivæ substantiæ, nec ratio habitus utrobique est eadem, inquit D. Thomas. (*12. q. 50. a. 6.*) Quum ergo Angeli ratione suæ simplicitatis, & actualitatis infra Deum, summæ, nulli oppositioni, aut contrarietati sint obnoxii, nec ab externo quoquam agente quidquam pati possint, habitus in iis non qualitas, sicut in nobis mobilis, sed omnino immobilis est. Unde author libri de Causis: (*lect. 2.*) Secundum Esse, inquit, id est Intelligentiarum, parificatur æternitati, quoniam est esse secundum habitudinem unam. Quæ verba exponens D. Thomas, (*in Comm. ad hunc*

lo-

locum.) Est omnino, ait, secundum habitudinem unam, ita quod non patitur aliquam alteritatem virtutis, aut operationis. Quod tamen non ita est intelligendum, quasi Angeli unius solum, ac simplicis habitus capaces sint, sed quod impressum semel habitum, sive ingenitum, sive infusum, aut acquisitum perpetuo retinent nulli corruptioni, aut mutationi obnoxium. Quare Dionysius (*7. cæl. hier.*) θεοειδεῖς id est, deiformes habitus Sanctorum Angelorum appellavit, quem locum exponens Maximus, (*Videndus D. Thomas q. 2. de Ver. ar. 2. ad 4.*) Non est existimandum, inquit, virtutes illas intelligibiles accidentis instar, & velut qualitates Angelis advenire, sicut in nobis accidit. Accidens enim, & subjectum, sicut & omnis compositio, & materiæ informitas inde abest. Si enim aliud in alio esset, sicut accidens in subjecto, non per se vivere essentia illa, nec per se, quantum fas est, deificari posset. Habitus ergo, qui eis inesse dicuntur, essentiales sunt, non sicut accidens in subjecto propter immaterialitatem. Unde & magnus Dionysius superius in quarto capite substantiales esse dicit habitus, qui illis insunt. Hæc ibi, atque infra: Nota, inquit, divinas virtutes secundum habitum possidere deiformem statum. Est autem habitus qualitas permanens. Quæ sunt etiam ipsissima verba Pachymeris, (*Paraph. c. 7.*) qui postmodum addit ejusmodi habitus in Angelis esse essentiales, aut naturales ἐσιώδεις, οἷα καὶ ἡ τοῦ πυρὸς καθ' ἕξιν καῦσις, qualis est igni secundum habitum ardor. Manifestum est autem, ignis non accidentalem qualitatem ardorem, sed proprietatem esse naturalem, atque ab eo inseparabilem.

4. Apertius adhuc alibi suam, & Dionysii mentem explicuit Maximus inquiens: (*cap. 13.*) Sciendum, in intelligibilibus virtutes non esse secundum accidens, sicut apud nos. Non enim aut prudentiam exercitatione partam habent, aut disciplina, vel justitiam, aut temperantiam ex continentia, aut fortitudinem ex bona dispositione corporis, aut nervorum. Quippe non tanquam aliud in alio inest ipsis virtus; sed hoc ipsum quod quæ sibi sunt propria exequuntur, & sine ulla intermissione ad Deum convertuntur, & ad se ipsos, hoc, inquam, est in eis deiformis virtus. Quam sententiam ex Latinis apertissime tenuit Guillielmus Parisiensis inquiens: (*lib. de Virtutib. c. 9.*) In substantiis abstractis, & immaterialibus virtutes hujusmodi naturales sunt, & eisdem concretæ, quia perfectæ creatæ sunt, hoc est, in actu naturalis perfectionis, non in sola potentia, ut de animabus humanis censuit Aristoteles. Addit etiam rationem supra tactam, nimirum, quod substantiæ separatæ ab inferiori passibiles non sint, adeoque qualitates illas, sive habitus incontingentes illis inesse, hoc est, ita illis inesse, ut ab iis removeri naturaliter nequeant.

5. Ex quibus omnibus efficitur primo: Angelis inesse habitus quosdam, seu qualitates. Secundo: Has qualitates, aut habitus idem non esse cum eorum substantia. Dionysius enim, Maximus, & reliqui, si Marium Victorinum, non perfectum quidem Theologum excipias, & Nicetam aliter loquentes, substantiam, sive Essentiam Angeli ab ejus potentia, & potentiam ab ενεργεια, sive operatione aperte distinguunt; habitus autem inter potentiam, & operationem est medius. Tertio: Habitus illos, sicut in nobis, esse posse, aut gratuitos, & supernaturales, de quibus hic non loquimur, aut naturales, id est, in ordine ad operationes naturales. Quarto: rursum hos habitus esse posse, sicut in nobis etiam, aut cognitos, sicut est in homine intellectus, sive habitus principiorum, aut acquisitos, sicut in nobis habitus saltandi, aut canendi. Sicut autem in nobis habitus quandoque non ex plurium actuum repetitione, sed unica tantum operatione generatur, sicut per unam demonstrationem generatur habitus scientiæ, ita in Angelis propter claritatem specierum in intellectu, & intensionem in voluntate, quivis actus habitum producit, dummodo perfectus ille sit, hoc est, seu pleni assensus in mente, sive deliberatæ electionis in voluntate. Habitus autem genitus in naturam transit; Ut enim ait Diadochus Photicensis Episcopus apud Turrianum: *(c. 2. Deca. 10. Cypar.)* In naturis incorporeis quidquid operatione acquiritur, tanquam natura fit propter summam eorum simplicitatem. Hæc ille.

6. Quæ omnia ex Dionysii, atque aliorum Patrum sententia ita explicuit Petavius, *(de Ang. lib. 1. cap. 4.)* tenendum est, inquit, nulla gratiæ, aut virtutum ornamenta, vel scientiæ, quas ποιότητας, & ἕξεις vocant, hoc est, qualitates, & habitus idem esse cum Angelorum substantia, sed esse adveniens quiddam, & eorum substantiæ superfusum . . . Sed quia naturalium instar proprietatum ipsis inhærent, qualitates illæ ουσιωδεις, & substantiales nominantur, ut Maximus inquit. Unde non esse, dicit, easdem velut aliud in alio, id est, velut accidens in subjecto, quod ita scilicet inhæret ipsi, ut ab eo divelli queat. Sane, inquit alibi, (§. *9.*) accidens definitur a Porphyrio, quod adest, & abest citra interitum subjecti. Quare forma illa, quæ a subjecto non divellitur, accidens illo modo non est, sed ουσία, & ουσιωδης appellatur, aut φυσις. Sic Apostolus natura nos, ait, esse filios iræ. Deinde (§. *13.*) id ipsum explicat exemplo: Humano, inquit, corpori tam cutis circumfusa est, quam vestis; sed hæc ita circumponitur, ut exui possit sine ullo detrimento integritatis, & substantiæ. Cutis autem etsi absolute potest a corpore separari, est tamen naturalis, & quædam substantiæ portio; quæ si detracta fuerit, nonnulla censetur de illius integritate facta decessio. Ad eumdem modum habitus, & qualitates, velut virtutes, & vitia possunt quidem

ab

ab Angelorum substantia distrahi, sed non sine quadam ejus imminutione, quod ουσιωδεις. & naturale sit. Hæc Petavius. Ex quibus sic contra ipsummet arguitur, & propositio nostra stabilitur. Ex perfecta operatione in Angelis habitus scientiæ, & virtutis, aut quivis alius generatur; sed habitus in Angelis est immobilis: ergo scientia, virtus, aut vitium in Angelo est immobile; sed hæc non essent immobilia, si Angelus post deliberatam, & completam electionem in contrarium flecti possit; sic enim contrarium habitum sibi posset acquirere, duo autem habitus contrarii simul in eadem potentia stare non possunt: ergo Angeli voluntas post deliberatam, & completam electionem est immutabilis. Item: Habitus scientiæ semel acquisitus immobiliter inhæret intellectui Angelico: ergo habitus amoris, aut odii semel acquisitus immobiliter inhæret voluntati Angelicæ. Dices: voluntatem liberam esse, non mentem. Sed contra: quia mutabilitas non est de ratione liberi arbitrii, sed accidit ei, in quantum est in natura mutabili, ut inquit D. Thomas, (*16. de Dæmon. a. 5.*) & in Deo patet.

7. Fatendum tamen est, ab hac D. Thomæ sententia plures, nec contemnendi nominis Theologos recedere, Scotum nempe cum tota Schola sua, Vasquium, Suarium, Petavium, verbo dicam, fere omnes quotquot in D. Thomæ verba non jurant. Nihil tamen pro se afferunt, quod sibi non objecerit, & abunde diluerit D. Thomas, ex quibus potissima hic attingemus. Et primo quidem Petavius (*de Ang. lib. 1. c. 11.*) multas affert Patrum sententias, quarum pleræque eo tendunt, ut Angelos statuant natura mutabiles, libero arbitrio præditos, & in bonum, malumque versatiles. At hæc in nos non militant, immo præcedentem propositionem confirmant. Aliæ sunt tamen, ex quibus in præsentem assertionem concludi potest, ut illa supra adducta Basilii ajentis, Angelos, quod in prima sua origine insitam cum sanctitate gratiam accepissent, difficile potuisse ad malitiam transmoveri: ergo quia non omnino sunt ad malitiam immobiles. Quem locum ita intelligi voluit Petavius, quasi loquatur de Angelis post consummatam gratiam, in eo scilicet statu, in quo nunc sunt. Sed quisnam beatos Angelos difficile in malum mobiles, & non omnino immobiles dixerit, nisi quisquam Origenis sectator? Ait namque Basilius, Angelos difficile potuisse in malum transmoveri, quod a prima sua origine insitam cum naturæ constitutione sanctitatem accepissent; sed sanctitas, aut gratia, quam una cum naturæ constitutione acceperunt, non fuit gratia consummata, alias in via nunquam fuissent: ergo Basilius non de Angelis loquitur post consummatam gratiam.

8. Præterea: Eadem est, ut recte dicis, hac in re, ut fere in reliquis

quis Gregorii Nazianzeni, & Basilii sententia. Quid ergo Nazianzenus? (*orat. 38.*) Gestio quidem dicere ad malum immobiles . . . . . Verum ut non omnino immobiles, sed ægre mobiles dicam, movet me ille Lucifer, qui propter superbiam caligo factus est: Ex quo sic: Ideo Nazianzenus Angelos omnino in malum immobiles dicere non audet, quia nonnulli eorum ceciderunt, ut Lucifer; sed Lucifer non cecidit post confirmationem in bono, sive gratiam consummatam, quam nunquam habuit: ergo Nazianzenus, atque adeo Basilius, non loquitur de Angelis post consummatam gratiam. Id ipsum clarius apparet ex Damasceni verbis ab ipsomet Petavio allatis, in quibus ad Basilii, & Gregorii sensum respexisse Damascenum manifeste apparet. Duplicem enim bonorum Angelorum statum distinguens: Difficulter, inquit, (*lib. 2. c. 3.*) in malum mobiles; nunc vero, (id est, post consummatam gratiam) & immobiles, non natura, sed gratia, & adhæsione ad id, quod solum bonum est. Basilii ergo verba in nos non militant, favent potius, ut supra arguebamus. Innuit enim, Angelos omnes ita creatos in gratia, & sanctitate, ut difficile possent in malitiam transmoveri; post primam autem deliberatam electionem, bonos quidem immobiles perstitisse in bono per consummatam gratiam, & beatificam visionem; malos autem in malo propter voluntatis obstinationem.

9. Ex hac tamen doctrina insurgit iterum in nostram sententiam Petavius. Nam immobilitatem beatorum Angelorum in bono Damascenus divinæ gratiæ tribuit, non ipsorum naturæ, quæ communis est etiam aliorum Patrum sententia, Augustini, Prosperi, Gennadii, Ruperti, Maximi, Pachymeris, Eucherii, Isidori apud Tournelium, (*de Ang. q. 4. a. 3.*) & Petavium eumdem. Unus pro omnibus Anselmus: (*lib. de casu Diab. c. 14.*) Palam est igitur quod sicut illi non posse recuperare quod deseruit, est pœna peccati, ita huic non posse deserere quod tenuit est præmium justitiæ. Nec absonat D. Thomas, (*q. 16. de Malo. a. 2.*) qui malitiam Dæmonibus inquit irreparabiliter inesse propter privationem gratiæ: ergo quia voluntas seu boni, seu mali Angeli secundum se considerata, etiam post deliberatam electionem non est omnino immobilis. Verum hæc argumentatio rem non concludit. Sicut enim quum dicitur actum fidei v. g. esse opus gratiæ, non naturæ, non negatur esse opus naturæ, sive potentiæ naturalis, qualis est intellectus, aut voluntas, sed solum significatur esse opus naturæ adjutæ, & elevatæ per gratiam, nam gratia recipitur, superinfunditur, & perficit naturam, ita quum dicitur immobilitatem bonorum Angelorum in bono esse gratiam, seu donum Dei, non excluditur, sed supponitur id, quod naturæ Angelicæ est proprium. Etenim quia omne, quod advenit alicui, inquit D. Thomas,

mas, (*16. de Mal. a. 6.*) advenit ei secundum modum suæ naturæ; consequens est, ut immobiliter Angeli perseverent vel in conversione, vel in aversione respectu supernaturalis boni. Immobiliter enim perseverare in malo, ait idem infra; (*ad sextum*) non competit Diabolo ex una causa, sed ex duabus. Nam esse in malo competit ei ex propria voluntate; sed immobiliter adhærere ei, ad quod voluntas applicatur, convenit ei ex propria natura. Similiter ergo quod Angelus beatus immobiliter inhæreat objecto electo, est ei naturale; quod autem immobiliter inhæreat bono supernaturali, est opus gratiæ, a qua est omne bonum supernaturale. Vide hanc, quæ Durandi est, argumentationem, & solutionem ejus apud Cajetanum. (*1. par. qu. 64. a. 2.*)

10. Objicies tamen iterum: Quod est rebus intrinsecum, & essentiale, per aliquid accidentale superveniens tolli, aut mutari nequit; sed posse converti in bonum, aut malum est essentiale, sive intrinsecum libero arbitrio creato: ergo fieri non potest, ut ita alicui inhæreat, quin ad alterum converti possit. Secundo: Dæmones tenentur converti ad Deum; sed ad impossibile nemo tenetur: ergo conversio Dæmonis non est impossibilis; sed talis esset, si voluntas ejus post primam electionem esset immobilis: ergo illud est falsum. 3. Ex doctrina Patrum mutabilitas inest libero arbitrio creato ex hoc quod est ex nihilo; sed nulla gratia, aut vitium potest auferre creatura esse ex nihilo: ergo quocumque posito voluntas Angelica manet mutabilis. 4. Stante immobili Angeli apprehensione potest ejus voluntas eligere, aut non eligere: ergo eadem stante potest electionem revocare, aut non revocare. Quinto: Si post electionem voluntas Angeli est immutabilis, aliquid ei per electionem aut subtrahitur, aut superadditur; sed nihil subtrahitur, nam etiam in malis Angelis, ut Dionysius inquit, (*4. de Divin. Nomin.*) naturalia integra, & splendidissima remanserunt; nec aliquid superadditur, quod ejus naturam immutet, nam quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur, voluntas autem creata est suapte natura mutabilis, ergo &c.

11. Ad primum horum distinguo minorem: posse converti in bonum, aut malum, id est, posse eligere bonum, aut malum est intrinsecum &c., concedo; id est, posse mutari ex bono electo in malum est intrinsecum &c., nego. Ad secundum respondet D. Thomas, (*16. de Malo. a. 5. ad 11.*) quod sicut ebrius tenetur non peccare, non considerato quidem præsenti ebrietatis statu, sed considerata voluntaria ebrietatis causa, secundum quam aliquid ei imputatur ad culpam, ita etiam potest intelligi quod Diabolus tenetur converti ad Deum, quamvis hoc sit ei impossibile secundum præsentem statum, quia in hunc statum ex voluntaria causa devenit. Ad tertium distin-

guo

quo consequens : manet mutabilis radicaliter ; & remote, concedo ; formaliter, & proxime, nego. Sicut in homine manet radicaliter potentia loco motiva, quamvis extrinsece vi, aut morbo impediatur, ne moveri possit. Ad quartum distinguo majorem : Stante immobili apprehensione practica, & quasi judiciaria, nego; mere speculativa, & imperfecta, concedo. Non enim tunc firma est, & certa, sed fluctuans, & dubitabunda, nisi sit mere speculativa, secundum quam operatio non dirigitur. Ad quintum respondet D. Thomas, (*24. de Ver. a. 10. ad 14.*) quod peccatum, (idem dic de alia qualibet deliberata electione) addit aliquid, scilicet unitionem quamdam, sive adhæsionem voluntatis ad finem perversum, quæ ei quodammodo naturalis efficitur. Unde quamvis a principio ad utrumque se haberet æqualiter, tamen postquam se peccato subjecit, efficitur ei quasi naturale, & ex hoc immutabiliter, quantum est de se, manet in illo.

12. Opponuntur 3. plura Scripturarum testimonia. Nam Danielis decimo dicitur, Principem regni Persarum restitisse Custodi Israelitarum viginti & uno diebus, qui tamen veniente in hujus auxilium Michaele demum acquievit. Item custodes Angeli consilium mutare videntur apud Jeremiam. (*cap. 51.*) Dicunt enim : Curavimus Babylonem, & non est sanata, derelinquamus eam. Tertio : Dæmon Christi Domini mortem procuravit prius, (*Joan. 13.*) misit enim in cor Judæ, ut traderet eum; mox vero Pilatum ab ejus occisione conatus est avertere, sic enim nonnulli ex Patribus uxoris Pilati verba interpretantur : (*Matth. c. 19.*) Nihil tibi, & justo illi &c. Præterea : Angelis peccantibus pœnitentiæ tempus, & locum datum fuisse, immo nonnullos eorum sui sceleris pœnituisse, aliqui ex Patribus, priscisque Theologis existimarunt; alii vero post plura sæcula ad salutem, & pristinam dignitatem revocandos; sed hæc omnia stare nequeunt, si Angeli voluntas post deliberatam electionem est immobilis : ergo &c. Majorem plura firmant testimonia. Ut enim inquit Basilius : (*ap. Dam. in Eclog.*) Forte ante creatum hominem locus aliquis pœnitentiæ relinquebatur Diabolo, & poterat, sanata superbia, quum se per pœnitentiam expiasset, pristinum ad statum revocari. Ex quo Damascenus, (*2. de fid. cap. 4.*) sciendum est, inquit, quod hominibus mors est, hoc Angelis esse, quod ceciderunt. Postquam enim ceciderunt, non est illis locus pœnitentiæ, sicut neque hominibus post mortem. Quæ fuit etiam aliquorum aliorum sententia apud Nemesium ita scribentem : (*de hom. opif. c. 1.*) Etiam Angelos, nonnulli volunt, non amplius, postquam exciderunt, veniam consequi per pœnitentiam. Mors enim iis fuit illud ipsum, quod exciderunt, sed antequam exciderent, ad vitæ hominum simili-

tudi-

tudinem, etiam ipsis oblatam esse veniam. Iis consonat Rupertus Tuitiensis inquiens: (*lib. de Vict. c. 21.*) Itaque non parva mora Dæmones permansisse in medio Angelorum sanctorum præsens sermo convincit. Sed & illud datur intelligi, quod non statim in initio peccati de cœlo projectus fuerit, sed ipsos quoque expectaverit patientia Dei. Denique Dæmones sub incerta spe promerendæ veniæ diutius suspensos fuisse, arbitrati sunt Justinus, Irenæus, Epiphanius, Tertullianus, sive author carminis in Marcionem, Isidorus Pelusiota, Œcumeniusque apud Petavium, (*de Ang. lib. 3. cap. 3. & 8. & 1. c. 8.*) quem etiam de Gregorii Nysseni, aliorumque Patrum Origenismo vide disserentem.

13. Ad primum tamen, & secundum Scripturæ testimonium patet responsio ex supradictis. Nam Angelus regni Persarum Princeps tandiu restitit, donec de divinæ voluntatis determinatione certior factus est. Unde non ex pleno judicio, sed ex conjectura quadam obluctatio oriebatur. Similiter etiam de hominum salute soliciti sunt Angeli, donec de eorum reprobatione per divinam revelationem certiores fiunt. Ad tertium similis est responsio. Nunquam enim Dæmones Divinitatis Christi mysterium ita cognoverunt aperte, ut omne dubium deponerent, ut supra (*prop. 16.*) dictum est, ex qua fluctuatione, ac dubio diversæ eorum determinationes oriebantur. Nec adducta Patrum testimonia multum urgent: Nam Commentaria in Isaiam, unde primum desumptum est, an Basilium authorem habeant, non constat satis. Deinde author quisquis ille sit, potius dubitando, quam asserendo illa scripsit. Damascenum vero interpretari licet non de casu Dæmonis ab cœlo; sed de casu in peccatum. Quod si Nemesii, & Ruperti verba eam interpretationem non admittunt, ut bene adnotavit Petavius, eorum authoritas non est magni facienda. Justinus porro, Irenæus, Pelusiota Isidorus, Œcumeniusque solum videntur voluisse, Dæmones de sua damnatione, & in Tartarum reclusione suspensos, & incertos fuisse usque ad Christi adventum; non quod ad illud usque tempus per sui sceleris detestationem veniam sperarent. Gregorius autem Nyssenus Origenis errori de futura Dæmonum salute favit apertius, nisi dicatur cum Germano Constantinopolitano Patriarcha, ejus libros ab Origenis fautoribus fuisse corruptos, de quo alibi.

14. Oppones tandem: Omnes Angeli juxta D. Thomæ, (*1. p. q. 62. a. 3. & alibi*) & communem Theologorum sententiam, in gratia habituali, & recta voluntate creati sunt: prima ergo operatio, & motus voluntatis eorum rectus fuit, nec malus esse potuit, ut D. Thomas (*ib. q. 63. a. 5. & 6.*) docet. Item talis motus voluntatis ex comprehensiva, & practica apprehensione oriebatur; sed tamen in eo An-

geli immobiles non fuerunt, plures enim eorum rectam voluntatem in perversam mutarunt: ergo Angelica voluntas post electionem perfectam, & completam non est omnino immobilis. Distinguo argumenti primum consequens: prima ergo operatio, sive motus voluntatis insitus, & connaturalis rectus fuit, concedo; elicitus, & electivus, nego suppositum, quod talis fuerit primus voluntatis in Angelis. Nego item, quod ex practico aliquo elicito judicio ortum duxerit. Fuit enim velut impetus quidam primo primus sanctificatæ voluntatis, non quidem naturalis, ut naturale opponitur supernaturali; sed ut naturale opponitur elicito. Illa enim operatio, quæ incipit cum esse rei, est ei ab agente, a quo habet esse, ut sæpe D. Thomas docet. A Deo autem Creatore Angelus non nisi in bonum moveri potuit: primus ergo motus voluntatis Angelicæ necessario rectus, & bonus fuit. An autem sufficienti ad meritum libertate præditus, alibi discutietur. (*prop. 25.*)

PROPOSITIO XX.

Alloquuntur sese Angeli, & inferiores ab superioribus illuminantur.

1. Stabilitur id primo pluribus sanctarum Scripturarum testimoniis. Nam (*in c. 13. 1. ad Cor.*) Angelos Deum laudantes audierunt Isaias, & Ezechiel. Quin etiam Daniel eos inter se loquentes audiit, & Zacharias, & Michæas, ut argumentatur Theodoretus. (*in Apocalyp. c. 7.*) Ex Apocalypsi autem Joannis, quam Canonicam esse alibi ostendetur (*lib. 10. prop. 7.*) id ipsum apertissime convincitur. Liber etiam Job Satanam, seu malum Angelum cum Deo loquentem inducit. Confirmant id autem Patres ex illo Apostoli in 1. ad Corinthios: (*cap. 13.*) Si linguis hominum loquar, & Angelorum. Ubi Chrisostomus. Linguam Angelorum hic nominat non organum corporeum Angelis attribuens; sed tantumdem est, ac si diceret: Quamvis ita loquar, ut Angeli inter se colloquuntur. Habent enim & Angeli significationem quamdam, qua se invicem adloquuntur, ut ait Œcumenius. Hæc aliud non est apud Theophilactum, nisi illa intellectiva vis, per quam sibi mutuo divinarum rerum intellectum, ac divinas cogitationes communicant, quæ, inquit Theodoretus, non sensu, sed intelligentia percipiuntur. Non enim lingua, & auditu egent illi spiritus, ut notavit Damascenus. (*2. de fid. c. 3.*) In natura namque immateriali, & intelligibili mentis actio sermo est, nequaquam materiali utens organorum ministerio. Nam etiam in humana natura, inquit Gregorius Nyssenus, (*12. cont. Eunom.*) nihil opus haberemus verbo-

borum, ac nominum usu, si nudos animi motus mutuo demonstrare possemus. Porro in nobismetipsis cogitationes cordis loquutiones sunt, ut ait Augustinus. (*15. de Trin. c. 10.*) Manifestum est enim, hoc esse cogitare, quod intra se dicere. Ubi ergo invisibiliter cogitatur, concludit Fulgentius, (*lib. cont. serm. Fastidiosi*) sine strepitu vocis corporeæ unusquisque quod cogitat, dicit, quod tamen ad alterius notitiam non nisi corporea loquutione perducit. Prætermitto plura alia quum Græcorum, tum Latinorum testimonia, ne in re non dubia testibus utar non necessariis.

2. Non tamen prætereunda ratio est, qua hanc assertionem firmavit D. Thomas: (*9. de Ver. a. 4.*) Nam inter Angelos, quum sint mente præditi, & invisibilis mundi incolæ societas aliqua stabilienda est, & quidem humana perfectior; societas autem sine conceptionum, & internarum cogitationum communicatione stare non potest; sed Angeli internas aliorum cogitationes directe, & in semetipsis cognoscere aliis nolentibus non possunt, ut supra (*prop. 16.*) statutum est; oportet ergo ut unus alteri conceptiones suas, & cogitata patefaciat: sed loquutio nihil est aliud, nisi manifestatio interioris verbi, quod mente concipitur: ergo est in Angelis eloquutio. Et de hoc quidem consentiunt omnes Theologi. Quî nam vero Angelica hæc loquutio perficiatur, non una est eorumdem sententia. Fuerunt enim qui eos loqui existimarent per signa quædam in corpore aliquo veluti exarata, ad eum fere modum, quo nos in aere voces formamus, aut literas in charta. Hæc fuit opinio Durandi, quæ ab omnibus merito rejicitur, quum Angelos meros spiritus esse planum sit, & eorum societas mere intellectualis esse debeat. Alii spiritualia quædam signa commenti sunt, ut Vasquezius, alii speciem quamdam sui conceptus expressivam ab loquente Angelo in audiente productam, ut Scotus, quæ duæ sententiæ in idem fere recidunt. Signum enim illud esse non posset nisi qualitas spiritualis aliqua conceptus manifestativa ab loquente producta, & in audientem transfusa.

3. Jam vero signa illa, aut essent naturaliter significativa conceptus, aut ad placitum. Si primum: ergo essent omnibus Angelis manifesta. Si secundum: ergo significarent ex impositione orta ex communi consensu Angelorum, & sic pariter omnes Angeli, quidquid per ea significaretur, intelligerent. Si autem dicatur, Angelum loqui posse per signa aliqua privata, & soli audienti nota, redit argumentum. Nam vel ea privata signa essent significativa naturaliter, & sic non soli audienti, sed omnibus essent nota; vel significarent ex conventione, & placito, & quum illa conventio sine prævia loquutione fieri non potuisset, ante institutionem illius signi, Angeli privata loquu-

tione opus habuissent, & sic iretur in infinitum. Præterea pro quibuscumque novis rebus privata loquutione significandis, nova signorum collectione opus esset, & infinita essent propemodum Angelorum idiomata, quod est ridiculum.

4. Species autem Scoticæ non difficilius refelluntur. Nam vel illas produceret Angelus loquens in ipsa mente audientis, vel extra; sed non intra, quia quum Angelus non sit in loco nisi per operationem, ut statutum supra est, (*prop.11.*) si Angelus intra Angelum operaretur, ibi esset, mutuoque sibimet spirituales substantiæ illaberentur, quod solius Creatoris proprium esse in confesso est apud omnes Theologos. Nec item extra. Quia ea, quæ extra intellectum, & voluntatem in rerum natura existunt, ab omnibus Angelis æque cognoscuntur, & sic nulla esset Angeli ad Angelum privata loquutio. Quod si dicas, Deum ad placitum Angeli speciem in mente alterius producere: ergo quum in ea speciei productione loquutio consistat, non Angelus Angelo, sed Deus solus loqui dicendus erit; sicut si ad preces meas Deus tibi cogitationem meam manifestaret, non me tecum loquutum esse quisquam opinaretur. Scoti sententiam ex parte sequutus est Suarez, dum speciem aliquam ab loquente productam necessariam existimat, non qua audiens loquentis cogitationem cognoscat; sed qua tamen ad attentionem excitetur. Hæc tamen opinio eadem prima illa argumentatione refutatur.

5. Dicendum ergo est cum D. Thoma (*9. de Ver. 4. & 1. p. q. 107. a. 1.*) loquutionem Angelicam consistere in puro, ac simplici actu voluntatis, quo cogitationem suam Angelus ad alium refert, ac dirigit. Ex hoc enim, inquit, quod conceptus mentis Angelicæ ordinatur ad manifestandum alteri per voluntatem ipsius Angeli, conceptus unius innotescit alteri, & sic loquitur unus Angelus alteri. Nihil enim est aliud loqui ad alterum, quam conceptum mentis alteri manifestare. Et suadetur: Quia cogitationes internas per solam voluntatem Angelus ab Angelo abscondit, ut supra statutum est: ergo per solam voluntatem easdem Angelus Angelo manifestat. Secundo: In nobis mentis conceptus quasi duplici obstaculo clauditur. Primo quidem ipsa voluntate, quæ cogitationem suam potest occultam retinere, & hoc obstaculum vincitur per solam voluntatem suam cogitationem ad alterum dirigentem. Secundo clauditur mens hominis per corporis crassitiem. Unde etiam postquam voluntas ordinat conceptum mentis ad manifestandum alteri, non statim cognoscitur ab alio, sed oportet aliquod sensibile signum adhibere: ergo quum in Angelis non sit aliud obstaculum præter meram voluntatem, ad solum Angeli nutum removeri potest, & cogitatio interior statim alteri innotescere.

3. An-

3. Angelus, immo & homo Deum alloquitur per solam conversionem, directionem, sive ordinationem suarum cogitationum ad ipsum: ergo similiter Angelus Angelum alloqui potest.

6. Favent huic D. Thomæ sententiæ Patrum loquutiones. Ut enim ex citatis ajebat Nyssenus: In natura immateriali, & intelligibili, ipsa mentis actio sermo est, Et animarum verba, inquit Gregorius, (*2. Mor. c. 5.*) ipsa sunt desideria. Ex quibus Joannes ille Scotus dictus Erigena apud Dionysium Carthusianum, (*c. 15. de Cæl. hier.*) loquitur, inquit, Angelus Angelo, quum aliqua sibi nutibus (vel ut aliter legitur) motibus occultis insinuant . . . . & velut quidam sonus est vocis ipsa visio voluntatis. Nec aliter quam de cogitationibus ipsis ad se invicem ordinatis intelligendi sunt Patres illi, qui spiritualia quædam signa, aut imagines videntur requirere, uti Bruno, (*lib. de vera Virgin. tom. I.*) qui signis quibusdam ait Angelos voluntates suas sibi manifestare, aut Basilius, (*in c. 13. 1. ad Cor.*) qui ex opinione Platonicorum ait, animam corpore exutam omnia ea, quæ per totum vitæ mortalis spatium cogitationibus suis depinxit, in lucem prolata omnibus exhibere. Quæ vero in contrarium opponi possunt, non adeo sunt gravia, ut in iis diluendis immorandum nobis sit.

7. Nisi forte quem moveat quod Maximus Martyr scribit, (*ad c. 2. de Ecc. Hierarch.*) nimirum Angelos ad se invicem accedentes, & recedentes suas mutuo cogitationes inspicere. Quæ verba innuere videntur, Angelorum substantias se mutuo pervadere, atque in se invicem operari. Unde locum illum allegans Nicephorus Constantinopolitanus ita interpretatur (*lib. de Inculp. Christian. fide cont. Iconom. c. 70.*) ut quamdam in spiritualibus substantiis circuminsessionem esse dicat. At vero Maximi mentem D. Thomas sic explicat: (*9. de Ver. a. 4.*) Dicendum quod accessus ille, & recessus non est intelligendus secundum locum, sed secundum conversionem ad alterutrum. Quod si de circuminsessione, atque illapsu mutuo Nicephorus intellexit, de ejus authoritate contra communem Theologorum sententiam non est multum curandum. Pro aliis hæc nota ex eodem D. Thoma. (*ibid. ad 4.*) Primo: quod signum dici potest quodcumque notum, in quo aliud cognoscitur, & secundum hoc forma intelligibilis dici potest signum rei, quæ per ipsam cognoscitur, & sic Angeli cognoscunt res per signa, & per signa alius alii loquitur, nimirum per speciem, in cujus actu ejus intellectus fit in ordine ad alium . . . Nutus autem, & signa hoc modo possunt in Angelis distingui, ut signum dicatur ipsa species; nutus autem ordinatio ad alium, & possibilitas hæc faciendi dicitur Angelorum lingua.

8. Secundo nota pro Suarii sententia speciem quamdam, aut signum excitativum requirentis quod Angeli (*ibid. ad 6.*) ex hoc ipso, quod

se

se ad alios convertunt, dum sunt in actu aliquarum formarum in ordine ad alios, quodammodo eos excitant ad intendendum sibi . . . . Angelus enim (*in 2. sent. dist. 11. q. 1. a. 4.*) semper est in actuali consideratione sui ipsius, & consequenter eorum, quæ ad se ipsum pertinent . . . . Quam cito igitur unus Angelus loquutionem suam ad alium convertit, aut dirigit, efficitur loquutio hujus de pertinentibus ad illum, & ita ab eo cognoscitur . . . . Angelus ergo (*9. de Ver. a. 5. ad 2.*) loquens nihil facit in Angelo, ad quem loquitur; sed fit aliquid in ipso Angelo loquente, & ex hoc ab alio cognoscitur modo prius dicto. Unde non oportet etiam, quod loquens aliquid infundat ei, ad quem loquitur . . . . Nec Angelus, (*ibid. ad 4.*) ad quem fit loquutio, aliquid recipit a loquente; sed per speciem, quam penes se habet, & alium Angelum, & loquutionem ejus agnoscit.

9. Ex allata doctrina tria manant Corollaria, de quibus separatis articulis egit D. Thomas (*1. p. q. 107. a. 2. 4., & 5. & q. 9. de Ver. a. 5. 6. & 7.*) Primum: Loqui Angelos non solum superiores inferioribus, sed etiam superioribus inferiores. Ratio eadem est supra adducta: Quia sicut superiorum internas cogitationes ignorant inferiores, ita conversim, ut supra statutum est: ergo quum inter eos societas aliqua, & commercium stabiliendum sit, aliqua mutua earum cogitationum manifestatio, seu loquutio stabilienda est. Secundo: Ideo non posset inferior superiorem alloqui, quia inferior substantia in superiorem agere non potest; sed Angelus loquens nihil facit in Angelo, ad quem loquitur, ut ex D. Thoma statutum est: ergo potest inferior superiorem alloqui.

10. Corollarium secundum: Locorum distantia Angelicæ colloquutioni nihil obstat. Nam in natura immateriali ipsa mentis actio sermo est, ut ajebat Nyssenus; sed mentis actio, quum sit omnino immaterialis, a loco non dependet, nam etiam in nobis operatio mere intellectualis, quum sit de necessariis, & universalibus, abstrahit ab hinc, & nunc: ergo Angelorum loquutio a loco non dependet. Quum ergo apud Zachariam (*cap. 2.*) ait Angelus Angelo: Curre, loquere ad puerum istum, & alia hujusmodi, specie tenus, & ad humanum captum, moremque accommodata ea omnia intelligenda sunt, sicut assumptis corporibus visi sunt, & vestibus induti Angeli, ut se ad humanam consuetudinem demitterent.

11. Corollarium tertium: Potest Angelus alteri loqui, ita ut quod uni dicitur, alii non intelligant. Interna enim cogitatio alteri non innotescit, nisi per voluntariam conversionem, & ordinationem loquentis ad ipsum; sed hæc conversio, & ordinatio, quum sit in loquentis arbitrio, potest fieri ad unum, & non ad reliquos: ergo potest Angelus cogitationem suam alteri manifestare, ita ut reliquos lateat.

In

In quo cum D. Thoma reliqui omnes Theologi conveniunt. Nam quod Philippus Presbyter supra citatus ajebat, (*in Job c. 24.*) simplices creaturas nullum habentes quasi obstaculum corpulentiæ sibi esse mutuo perspicuas, neque ullam suarum affectionum ab invicem latere spiritus posse. Id, inquam, sic interpretari possumus, ut perspicuæ sibi sint, quum volunt, quod in nobis corporis obstaculum prohibet. Unde idem: Existimo, inquit, mobilem quemdam voluntatum consensum fuisse potius, quam sonora colloquia. Spiritus enim sunt, & non corpora. Unde fieri potest, ut similes motus per sublimitatem naturæ suæ in se perspexerint, & hoc dictum sit colloquium. Qui autem ait fieri posse, uti hæc in se perspexerint, satis innuit, non sibi semper, & necessario esse perspicua.

12. Pro secunda autem propositionis parte triplicem distinguit Dionysius (*cap. 8. de Cœl. Hier.*) hierarchicam Angelorum circa alios Angelos operationem. Purgatio nimirum, illuminatio, & perfectio. Quæ tria, inquit D. Thomas, (*9. de Ver. a. 3. ad 3.*) se habent in acquisitione scientiæ Angelicæ, sicut generatio, & corruptio in acquisitione formæ naturalis, quæ quidem sunt unum subjecto, differunt autem ratione. Per eamdem enim simplicem actionem & purgantur Angeli, & illuminantur, & perficiuntur, sicut eadem est actio, qua a visu tenebræ removentur, & qua luce perfunditur, & ad visionem, seu notitiam colorati perducitur, ut ex Dionysio Carthusiano explicat Petavius, (*lib. 2. c. 4.*) & habere etiam potuit ex D. Thoma. (*1. p. q. 106. a. 2. ad 1.*) Oportet etiam simplicem loquutionem ab illuminatione distinguere. Ut enim docet D. Thomas: (*9. de Ver. a. 5.*) Intellectus deficit a cognitione alicujus objecti propter duo: vel propter absentiam objecti, sicut quum ignoramus gesta in præteritis temporibus, aut remotis locis; vel propter defectum intellectus, qui non est adeo fortis, ut possit pertingere ad illa cognoscibilia, & quæ ideo non cognoscit, nisi exercitio, vel doctrina roboratus. Et horum quidem illuminatio est, priorum autem simplex loquutio. Loquutio ergo potest esse in Angelis, & in nobis sine illuminatione, quia quandoque contingit, aliqua nobis manifestari per loquutionem, ex quibus intellectus nullo modo ad intelligendum roboratur, ut quum mihi aliquæ historiæ recitantur, aut quando unus Angelus alteri conceptionem suam, aut propositum demonstrat. Sed illuminatio sine loquutione nec in nobis, nec in Angelis esse potest. Nos enim alium illuminamus, secundum quod ei aliquod medium tradimus, quo intellectus ejus roboratur ad aliquid cognoscendum. Superior autem Angelus res intelligit per formas magis universales, ut supra dictum est. (*prop. 14.*) Unde inferior Angelus non est proportionatus ad accipiendam cognitionem a superiori, nisi superior cognitionem suam

quo-

quodammodo dividat, & distinguat concipiendo in se illud, de quo vult alium illuminare per modum talem, quo fiat comprehensibile ab inferiori. Sicut magister, qui videt discipulum non posse capere ea, quæ ipse cognoscit per illum modum, quo ipse cognoscit, studet conceptum suum distinguere, & multiplicare per exempla. Unde secundum Dionysium, (*15. de Cæl. hier.*) unaquæque intellectualis essentia innatam sibi uniformem intelligentiam dividit, & multiplicat ad inferioris ductricem analogiam.

13. Nihil est ergo Angelum ab Angelo illuminari, pergit D. Thomas, (*9. de Ver. a. 1.*) quam confortari intellectum inferioris Angeli per aliquid inspectum in superiori ad alia cognoscenda. Unde (*ibid. ad 2.*) ab Angelo illuminante non fit in illuminato novum lumen gratiæ, vel naturæ, nisi ut participatum. Quum enim omne, quod intelligitur, vi intellectualis luminis cognoscatur, ipsum cognitum in quantum hujusmodi includit in se intellectuale lumen, ut participatum, ex cujus virtute habet intellectum confortare, sicut patet, quando magister tradit discipulo aliquod medium demonstrationis, in quo participatur lumen intellectus agentis, ut instrumento . . . . Illud autem lumen (*ib. ad 7.*) non est in Angelo illuminato perfectio essentialis ipsius, sed perfectio secunda, quæ reducitur ad genus accidentale. Nec sequitur, quod accidens se extendat ultra suum subjectum, quia cognitio, qua illuminatur superior Angelus, non est in Angelo inferiori eadem numero, sed specie, & ratione, in quantum est ejusdem, sicut eadem specie, non numero lux est in aere illuminato, & in Sole illuminante . . . Illuminatio vero (*ib. ad 9.*) non est de his, quæ ad naturalem Angelorum cognitionem pertinent, quia de iis omnes a principio suæ conditionis perfectam habent naturalem cognitionem, sed de his, quæ revelantur Angelis eorum naturalem cognitionem excedentibus, sicut de divinis mysteriis pertinentibus ad Ecclesiam superiorem, aut inferiorem. Neque per illuminationem infunduntur Angelo novæ species, sed ex iisdem, quas prius habebat, intellectus ejus confortatus per lumen superioris modo prædicto efficitur plurium cognoscitivus, sicut noster intellectus confortatus per lumen divinum, aut Angelicum ex iisdem phantasmatibus in plurium cognitionem pervenire potest, quam per se posset.

14. Ex dictis autem liquet, illuminari semper Angelos inferiores ab superioribus, non vero contra. Quia quum superiores Angeli intelligant per species magis universales, non possunt ab inferioribus medium aliquod cognitionis accipere, unde eorum intellectus roboretur ad cujuscumque rei cognitionem. Licet autem repugnare non videatur, ut Deus immediate inferiori Angelo quidquam revelet, prætermissis superioribus, quo posito posset superior ab inferiori illumina-

ri.

ri. Licet, inquam, id repugnare non videatur, tamen, inquit D. Thomas, rationabilior videtur opinio dicentium, hunc ordinem nunquam a Deo prætermitti. Nam præter ordinem naturæ corporalis aliquid Deus miraculose operatur interdum ad ordinandos homines in sui cognitionem; sed prætermissio ordinis, qui debetur substantiis spiritualibus in nullo pertinet ad ordinationem hominum in Deum, quum operationes illæ non sint nobis manifestæ, sicut operationes visibilium corporum. Unde est illud Dionysii, (*ap. D. Th. 1. p. q. 106. a. 3.*) hanc esse legem Divinitatis immobiliter firmatam, ut inferiora per superiora reducantur in Deum. Liquet secundo Dæmones, seu malos Angelos non illuminari. Etsi enim secundum ordinem divinæ justitiæ plura iis per sanctos Angelos revelantur vel ad punitionem impiorum, vel ad bonorum exercitationem, non tamen iis ut cognoscenda proponuntur, sed ut exequenda imperantur ad eum fere modum, ait D. Thomas, (*1. p. q. 109. ar. 4.*) quo in rebus humanis assessores judicis revelant tortoribus ejus sententiam.

PROPOSITIO XXI.

Angeli ex Patrum sententia in Hierarchias, Ordines, & gradus distributi sunt.

1. Dixi ex Patrum sententia, quod ut Petavius recte monuit, pleraque, quibus de hic agimus, non ex apertis Scripturarum testimoniis, neque Philosophica, aut Theologica ratiocinatione confecta sunt, sed partim ex occulta traditione, partim ex opinione, conjecturaque descendunt, cui in tam abstrusis, tam ab usu mortalium remotis, ignotisque rebus non multum fidere prudentis est, temeritatemque vitantis. Hæc ille. (*2. de Ang. c. 3.*) Primus ergo Dionysius, cujus libros ante quintum Ecclesiæ sæculum ignotos fuisse plerique Criticorum existimant, primus, inquam, Dionysius Angelos in certas Hierarchias, Ordines, gradusque distinxit. Atque Ordines quidem novem ex Scripturis deducunt etiam Patres alii. Esse namque Angelos, & Archangelos pene omnes sacri Eloquii paginæ testantur, inquit Gregorius (*hom. 34.*) Cherubim vero, atque Seraphim sæpe, ut notum est, libri Prophetarum loquuntur. Quatuor quoque Ordinum nomina Paulus ad Ephesios (*c. 1.*) enumerat, dicens: Supra omnem Principatum, & Potestatem, & Virtutem, & Dominationem. Qui rursus ad Colossenses scribens, ait: (*cap. 1.*) Sive Throni, sive Dominationes &c. Si ergo illis quatuor in Ep. ad Ephesios numeratis addantur Throni, quinque sunt Ordines, qui specialiter exprimuntur, quibus si Angelos, Archangelos, Cherubim, ac Sera-

phim adjungas, proculdubio novem esse Angelorum ordines inveniuntur.

2. At Erasmus, Cajetanus, Laurentius Valla, & cum iis Recentiores alii per illa Pauli verba ad Ephesios, & Colossenses, non certos Angelorum ordines designari putant, sed in genere quamcumque creatam excellentiam, ac dignitatem. Unde Beza (*comm. in Ep. ad Ephes.*) inepte curiosos eos esse ait, qui ex hoc loco, & similibus ocasionem accipiunt garriendi de ordinibus Angelorum. Hæc ille, quam par erat, audacius. Nam in illis Apostoli verbis certos Angelorum ordines designari, constans est Patrum, & Græcorum, & Latinorum sententia. Ignatius enim: (*Ep. 2.*) Non ideo perfectus sum, inquit ad Trallianos scribens, quia novi Angelorum, & Exercituum differentias, Virtutum, & Dominationum discrimina, Thronorum, & Potestatum varietates, Æonum magnitudines, Cherubim, atque Seraphim excellentias. Irenæus: (*lib. 2. c. 54.*) Enarrent numerum Angelorum, Archangelorum Ordinem, sacramenta Thronorum, diversitates Dominationum, Principatuum, Potestatum, atque Virtutum. His si addas Cherubim, atque Seraphim, de quibus Scripturæ credenti dubitare non licet, nonne novem fient Angelorum Ordines? Prætereo Origenem, Athanasium, Basilium, Epiphanium, Cyrillum utrumque, Nazianzenum, Nyssenum, Chrysostomum, & alios ex Græcis, quorum verba dabit Petavius. (*lib. 2. de Ang. c. 1.*)

3. In eadem sunt sententia ex Latinis Ambrosius, Hilarius, Novatianus, Gregorius Magnus, Bernardus, Isidorus, Hugo Victorinus apud eundem Petavium. Porro Hieronymus (*in cap. 1. ejusd. Epist.*) inquirens, ubinam Paulus ea quatuor nomina Principatuum, Potestatum, Virtutum, & Dominationum scripta repererit, arbitror, inquit, illum aut de traditionibus Hebræorum, ea quæ secreta sunt in medium protulisse, aut quæ juxta historiam scripta sunt, quum sciret legem esse spiritualem, intellexisse sublimius, & quod de Regibus, & Principibus, Ducibus, Centurionibus, ac Tribunis in Numerorum, ac Regum libris refertur, imaginem aliorum Principum, Regumque cognovisse. Augustinus vero: (*Tom. 6. in lib. contra Prifcil. & Origin. c. 10.*) Esse, inquit, Sedes (ita ille Thronos vocat, & alii passim) Dominationes, Principatus, & Potestates in cœlestibus firmissime credo, & differre aliquid, indubitata fide teneo; sed ut me contemnas, quem magnum doctorem esse putas, quænam ista sint, & quid inter se differant, nescio.

4. Liquet ergo in illis Apostoli verbis ex communi Patrum consensu certos Angelorum ordines recenseri, novemque haberi in Scripturis expressos eorumdem Choros, aut ordines, nimirum Seraphim, Cherubim, Thronos, Dominationes, Principatus, Potestates, Virtutes,

tes, Archangelos, Angelos. At non iste novenarius numerus adeo diserte in sacris literis traditur, ut non diversa de Angelorum Ordinibus fuerit Sanctorum sententia. Augustino quippe (*Enchir. c. 58.*) visum est, Paulum in verbis illis ad Colossenses universam ipsam cœlestem societatem complexum fuisse, dum scripsit: Sive Throni, sive Dominationes, sive Principatus, sive Potestates. Quatuor ergo tantum Angelorum Choros agnovit. At Cæsarius: (*dial. 1.*) Septem sunt, inquit, ordines Angelorum, ut Judas scripsit (non ille Canonicæ Epistolæ scriptor, sed alius in Severi persequutione Martyr, de quo Hieronymus in Scriptoribus Eccles.) & sublimis enumerat Apostolus, quem sequuti divini sacrificii Sacerdotes ad Deum exclamant: Te laudibus celebrent Angeli, Archangeli, Throni, Dominationes, Principatus, Potestates, Virtutes. Hieronymus vero postquam ex Hebræorum traditione Paulum quatuor illa nomina hausisse dixerat, de quibus ad Ephesios scribit, hæc subjungit: Et cætera ministeriorum vocabula, quæ nec nos nominare possumus, nec ipsum Paulum puto, ut in gravi corpusculo constitutum nominare voluisse.

5. Consonat Hieronymianæ huic sententiæ Basilius inquiens: (*hom. 1. in Exam.*) Fecit Deus rationales, neque adspectabiles naturas, & omnem intelligibilium ordinem, quorum ne nomina quidem investigare possumus. Et alibi: (*c. 16. de Spir. S.*) Sive Principatus, sive Potestates, sive Virtutes, sive Throni, sive Dominationes, & si quæ sunt aliæ rationales naturæ nominibus carentes. Apertissime autem omnium Chrysostomus: (*hom. 4. de Incomp.*) Sunt aliæ, inquit, Virtutes, quarum ne nomina quidem novimus . . . . Sunt Angeli, Archangeli, Throni, Dominationes, Potestates, Principatus; sed non soli isti sunt cœtus in cœlis, verum infinitæ gentes, & nationes ineffabiles, quas nulla explicare potest oratio. Et unde constat plures alias esse Virtutes, quarum ne nomina quidem novimus? Nimirum qui illa dixit Paulus, etiam hoc dixit, quum sic de Christo loquutus est: Sedere ipsum fecit supra omnem principatum, & potestatem, & virtutem, & dominationem & omne nomen, quod nominatur non solum in hoc sæculo, sed etiam in futuro. Videtis uti sint aliqua nomina, quæ manifesta illic erunt, quum sint ignota modo? Propterea enim dixit, quæ nominantur non solum in hoc sæculo, sed etiam in futuro.

6. Quin immo ipse Dionysius (*6. de cœl. hierarch.*) novem Angelicorum Ordinum primus assertor de iis tantum Ordinibus se loqui profitetur, qui hominibus ex sacris literis innotuerunt. De cætero, inquit, quot quidem sint, & quales sublimiorum cœlo substantiarum ordines, & quomodo illorum Hierarchiæ perficiantur, soli illi Sacrorum Principatui, per quem deificantur, exacte arbitror esse perspectum.

ctum. In eadem videntur fuisse sententia Origenes, Theodoretus, Œcumeniusque, & Theophilactus, nec defuerunt qui præter illos novem in Scripturis commemoratos Ordines, etiam alios adsciscerent, ut Ignatius Martyr in loco supra allegato Exercituum, & Æonum nomina inter spirituales substantias recenset, quem sequutus ex Latinis Hilarius (*lib. 2.*) de Filii generatione loquens, Archangeli nesciunt, inquit, Angeli non audierunt, Sæcula non tenent, Propheta non sensit. Sæcula enim Latine dicuntur, qui Græce Æones, de quibus velut separatim subsistentibus naturis plures loquuntur ex antiquis, forte de sumpto fundamento ex illo Apostoli ad Hebræos, (*c. 1*) quem constituit hæredem universorum, per quem fecit & Sæcula: At enim, ut recte adnotavit Theodoretus, (*in c. 1. ep. cit.*) sæculum non aliqua substantia est, aut subsistens aliquid, sed comes, & assecla eorum, quæ genitam habent naturam. Est enim sicut annus, & hora, pars quædam temporis, tempus autem ab rerum factarum motu, ac vicissitudine non distinguitur.

7. Jam vero ex novem illis vulgatis Angelorum Ordinibus tres Hierarchias distinguit Dionysius, tres item unicuique Hierarchiæ ordines assignans. Primam Hierarchiam componi, ait, ex Seraphim primis, Cherubim mediis, Thronis infimis. Secundam Hierarchiam componunt juxta Dionysium, primæ Dominationes, secundæ Virtutes, tertiæ Potestates. At Gregorius, (*hom. 34.*) Isidorus, (*6. Ethim.*) Bernardus, (*5. de Consol.*) in secunda Hierarchia ponunt primo Dominationes, dein Principatus, tum Potestates. In 3. Hierarchia Dionysius Principatus, Archangelos, Angelos. Gregorius & citati, Virtutes in primo loco tertiæ hujus Hierarchiæ collocant. Utra sententia præferenda sit, alii viderint. Porro quod ad primæ Hierarchiæ ordines spectat, Chrysostomus in duobus ab Dionysio dissonat. Primum, quod Cherubim ante Seraphim collocat. Velant, inquit, coram Deo faciem, non modo Seraphim, sed quæ illis altiora sunt Cherubim. Alterum quod Cherubim cum Thronis confundit, ait enim: Seraphim prope adstant: Cherubim vero Thronus Dei sunt.

8. Chrysostomum sequitur Theodoretus, qui locum Pauli ad Colossenses exponens: Thronos, inquit, puto a Paulo nominari Cherubim. His enim divinum Thronum impositum vidit Ezechiel Propheta. Consonant Gregorius Nyssenus, & Augustinus, quorum sententiæ favere videtur illud Psalmi: Qui sedes super Cherubim. Et item: Ascendit super Cherubim, & volavit. At Augustinus non modo Cherubim a Thronis, sed nec a Virtutibus, & Potestatibus distinguit. Nam Cherubim sublimes esse ait cœlorum Potestates, atque Virtutes. Enim vero ἐξουσίας nomen, ἀρχῆς, δυνάμεως, κυριότητος, id est, Potestatis, Principatus, virtutis, Dominationis, sicut & Ἀγγέλου, id est

Nun-

Nuntii, & λυτεργῶν, seu ministrorum vocabulum promiscue tam Græci, quam Latini Patres, & Ecclesiastici Scriptores omnibus illis supermundanis intelligentiis tribuunt.

9. Id autem nullam in Dionysiana Hierarchia confusionem parit. Sicut enim vegetativum includitur in sensitivo, & tamen contra sensitivum dividitur, ita, inquit D. Thomas, (*1. p.q. 109. a. 5.*) licet in illis duabus excellentiis (Cherubim nempe, & Seraphim) includatur tertia, quæ est Thronorum; non tamen in illa, quæ est Thronorum includuntur aliæ duæ, & ideo ordo Thronorum distinguitur ab ordine Cherubim, & Seraphim. Hoc enim est in omnibus commune, quod excellentia inferioris continetur in excellentia superioris, & non e converso. Hæc D. Thomas, qui etiam in eo, & sequenti articulo cur omnes cœlestes Spiritus Angeli, & Virtutes, Principatus, & Potestates appellentur, late explicat, & exponit, sicut etiam ex Dionysio, & Gregorio cujusque Ordinis dignitatem, ministerium, atque operationem edisserit.

10. Quæri autem hic solet primo: Num Angelicorum Ordinum, & Hierarchiarum distinctio insit eis a natura, an vero sit aliquid adventitium, sicut apud nos Ecclesiasticæ Hierarchiæ gradus? Origenes enim (*1. periar.c. 8.*) has dignitates, atque officia non aliter putandum est, inquit, adeptos esse Angelos, quam suis quemque meritis, & studiis, ac virtutibus, quæ ante mundi hujus molitionem gesserant (nam Angelos ante corporeum mundum creatos Origenes cum Græcorum plerisque censuit), & deinde in ordine Archangelico suscepisse illud, vel illud officii genus unicuique deputatum. Quæ distributiones officiorum, inquit Hieronymus, (*in c. 1. Ep. ad Eph.*) non solum in præsentiarum, sed etiam in futuro Sæculo erunt, ut per singulos profectus, & honores, & adscensiones, & descensiones vel crescat aliquis, vel decrescat. Porro quamvis dicere ipsos inter se Angelos ob meritorum diversitatem diversa officiorum genera esse sortitos, Ecclesiæ non repugnet, ut Hieronymus se purgans ait; (*in 1. cont. Ruf.*) dicere tamen Angelos beatos, etiamnum, aut in futuro sæculo per nova merita, aut demerita adscendere, aut descendere, crescere posse, aut decrescere, id enim vero cum Ecclesiæ doctrina de eorum perpetua felicitate, & beatifica visione stare non potest. Quare illa Origenis, & Hieronymi sententia inter paradoxa adnumeretur. Non enim animadverterunt, inquit apud Epiphanium (*hær. 64.*) Methodius, Creatorem non modo in Angelos, & ministros, sed etiam in Principatus, Thronos, Potestates immortalium naturam distribuisse, ut non unus ordo, ac veluti corpus, & familia sit, sed genera, & tribus, & differentiæ aliæ. Nec Cherubim ab na-

natura sua desciscunt, ut in Angelorum naturam mutentur, aut in aliorum Angeli. Oportet enim illa hoc esse, quod sunt, & quod facta sunt. Neque Angeli, ut Throni, ait Athanasius, (*3. cont. Ar.*) neque hi, ut Potestates, & tamen creaturæ omnes, sed unumquodque secundum genus suum, & in propria substantia, uti factum est, subsistit, ac permanet.

11. At Gregorius Nyssenus (*6. cont. Eun.*) alia via incedens: Non, inquit, a Paulo memorata super mundanarum virtutum nomina naturas aliquas inter se differentes significant; sed appellationum significatio ipsa perspicue docet, non naturarum differentias, sed cœlestis militiæ varias functionum proprietates illis vocibus designari. Talia enim sunt nomina, ut statim cuivis appareat, ea, quæ significantur, ad actionem aliquam ordinari. Etenim tenere principatum, potestatem habere, dominari, esse Thronum alicujus, nemo prudens ad naturarum discrimina referat, quum sola operatio unicuique vocabulo subjecta sit. Quare qui dicit naturarum differentias in recensitis illis a Paulo vocibus designari, se ipsum seducit, ut idem Paulus loquitur, neque sciens quæ dicit, neque de quibus affirmat, quum aperte nominum significatio ipsa declaret Apostolum dignitatum quarumdam differentias in intelligibilibus virtutibus, non Essentiarum proprietates hisce nominibus ostendere. Hæc Nyssenus, cui ex parte consentiens Gregorius Magnus: Sciendum est, inquit, (*hom. 34.*) Angelorum vocabulum nomen esse officii, non naturæ. Nam sancti illi cœlestis patriæ spiritus, semper quidem sunt spiritus, sed semper vocari Angeli nequaquam possunt, quia tunc solum sunt Angeli, quum per eos aliqua nuntiantur. Unde dicitur: Qui facit Angelos suos spiritus, quasi dicat: Qui eos, quos semper habet spiritus, etiam quum voluerit, Angelos facit. Quæ verba totidem pene syllabis, ac literis leguntur apud authorem Commentariorum in epist. ad Hebræos inter opera Ambrosii, & apud Primasium.

12. Neutrius tamen Gregorii ratio satis videtur exacta. Ut enim sæpe observat D. Thomas, non semper id, a quo nomen imponitur, illud est ad quod primario significandum adhibetur. Lapidem enim nominamus a lædendo pede, ut est apud Varronem, nec ideo tamen aut lapis esse desinit, quum pedem non lædit, aut quia læsio pedis actio quædam est, essentiam lapidis in nuda actione, aut potentia lædendi pedem quisquam constituet. Verum porro est, quod ajebat Nyssenus cuncta, aut pleraque ordinum nomina ab operationibus, aut officiis esse desumpta, non tamen ideo iis nominibus ad solam officii, aut actionis significationem utimur, sed ad inæqualium inter se Spirituum subordinationem illis naturalem explicandam. Distin-

ctio

ctio ergo Hierarchiarum, & Ordinum est in Angelis ab ipsa natura, quod docet, & hac ratiocinatione suadet D. Thomas. (*1. p. q. 108. a. 1. & 4.*)

13. Ordo enim multitudinis sub principatu existentis, est ordo gubernationis; sed ordo gubernationis attenditur per respectum ad finem: ergo etiam ordo multitudinis. Finis vero Angelorum potest accipi dupliciter. Vel naturalis, per quem cognitione, & amore naturali feruntur in Deum, vel supernaturalis, ad quem pervenire non possunt, nisi per gratiam; sed per respectum ad finem naturalem distinguuntur inter se Angeli per pura dona naturalia, ut perspicuum est; respectu autem ad finem supernaturalem distinguuntur ordines in Angelis complete quidem, atque ultimo secundum dona gratuita; sed distributio donorum gratuitorum in Angelis est secundum distributionem donorum naturalium, quia Angelis data sunt dona gratuita secundum capacitatem naturalium, ut idem D. Thomas docet, (*q. 62. a. 6.*) & alibi (*prop. 24.*) explicabitur: Ergo ordines Angelorum, aut immediate, aut dispositive, & tanquam a prima radice proveniunt ab eorum diversitate, & inæqualitate naturali.

14. Nonnulla tamen in hanc propositionem objiciuntur non contemnenda. Primum: Ordines sunt in Angelis secundum differentiam naturalium, ut hic habetur; sed naturalia in Angelis sunt specie diversa, ut supra (*prop. 10.*) dictum est: ergo tot erunt ordines quot Angelica individua. Secundo: Diversitas donorum naturalium manebit in Angelis, etiam post consummationem judicii; sed post eam consummationem non manebunt diversi ordines Angelorum, dicit enim Apostolus: (*1. ad Cor. c. 15.*) Christum evacuaturum omnem Principatum, & Potestatem, quum tradiderit regnum Deo, & Patri, quod erit in consummatione sæculi: ergo. Tertio: in malis Angelis dona naturalia manent integra, & splendidissima, ut est apud Dionysium; (*cap. 4. de Div. Nom.*) sed ordines, & Hierarchiæ in malis Angelis non manent, numquam enim invenitur, quod dicantur Seraphim, vel Throni, Dominationes, aut Virtutes: ergo. Quarto, homines post resurrectionem, etiam secundum gradum naturæ erunt Angelis inferiores; sed homines post Resurrectionem ad gradus Angelicos assumentur, dicitur enim, (*Lucæ c. 20.*) quod filii Resurrectionis erunt æquales Angelis in cœlis: ergo ordines in Angelis non dividuntur secundum gradus naturæ.

15. Difficultates tamen has omnes objecit sibi, diluitque dudum D. Thomas, (*1. p. q. 108. a. 3.*) ex cujus doctrina ad primum respondeo, quod omnes Angeli unius ordinis sunt æquales quantum ad communem similitudinem, secundum quam constituuntur in uno ordine;

sed

sed simpliciter non sunt æquales, unde dicit Dionysius, (*cap. 7. 8. & 9. de Cæl. Hier.*) quod in uno, & eodem ordine Angelorum est accipere supremos, medios, & infimos. Ex quo in Scholastica præcisa forma distinguo majorem: Ordines sunt in Angelis secundum differentiam ultimam, sive atomam naturarum, nego; secundum differentiam subalternam, quæ alias infra se admittit, concedo. Qui enim res cognoscit imperfecte, non potest eas distinguere, nisi in universali, quæ quidem distinctio fit per pauciora, sicut qui imperfecte cognoscit res naturales, distinguit earum ordines in universali, ponens in uno ordine corpora cœlestia, in alio inferiora corpora inanimata, in alio plantas, in alio animalia . . . . Nos ergo quia imperfecte Angelos, & eorum officia cognoscimus, ut Dionysius inquit, (*cap. 6.*) non possumus distinguere officia, & ordines eorum, nisi in communi, secundum quem modum multi Angeli sub uno ordine continentur; si autem cognosceremus perfecte officia Angelorum, & eorum distinctionem, perfecte sciremus, quod quilibet Angelus habet suum proprium officium, & proprium ordinem in rebus &c.

16. Ad secundum respondeo distinguendo minorem: non manebunt diversi Ordines quod ad distinctionem graduum, nego; quod ad distributionem officiorum, subdistinguo: non manebunt, secundum quod eorum officia ordinantur ad perducendos alios ad finem, concedo; secundum quod convenit in ultima consequutione finis, nego. Solutio in terminis est D. Thomæ. (*1. p. q. 108. a. 7.*) Principatus ergo, & Potestates evacuabuntur in illa finali consummatione quantum ad ministerium perducendi alios ad finem, quia obtento jam fine, non est necessarium tendere in finem, quod intelligitur ex ipsis verbis Apostoli dicentis: Quum tradiderit regnum &c. id est, quum perduxerit homines ad fruendum ipso Deo, ut idem loquitur D. Thomas.

Ad tertium distinguo minorem: Ordines non manent in malis Angelis secundum gradum naturæ, nego; secundum gradum gratiæ imperfectæ, aut consummatæ, concedo. Quod vero Seraphim, aut Throni non dicantur, ideo est, quia nomen Seraphim impositum est ab ardore Charitatis, nomen Throni ab inhabitatione divina, nomen autem dominationis importat libertatem quamdam, sicut nomen virtutis potestatem super corporalem creaturam in operatione miraculorum; quæ omnia opponuntur peccato, ait D. Thomas. (*1. p. q. 109. a. 1.*) Quartum argumentum tetigit item S. Doctor, (*ibid. ad 3., & q. 108. art. 6.*) atque ita dissolvit, homines assumendos ad ordines Angelorum, non secundum conditionem naturæ, in qua semper inferiores remanebunt, sed secundum dona gratiæ, per quæ possunt ho-

homines tantam gloriam mereri, ut Angelis æquentur secundum singulos Ordines, quod (*1. p. q. 108. a. 8.*) est homines ad ordines Angelorum assumi.

17. Quæritur secundo: Utrum ex omnibus Ordinibus Angeli in ministerium mittantur? Quo in dubio communior Patrum sententia, ante vulgatos Dionysii libros, videtur fuisse, ex omnibus Ordinibus Spiritus in ministerium mitti, cui sententiæ favent verba Apostoli dicentis: (*ad Heb. 1.*) Nonne omnes sunt administratorii Spiritus in ministerium missi propter eos, qui hæreditatem capient salutis? Ad quem locum alludens Athanasius, (*orat. 3. cont. Arian.*) Multi, ait, sunt Archangeli, multi Throni, & Potestates, & Dominationes, millies millia, & decies millies centena millia ministrorum apparent, & prompta se exhibent, ut mittantur. Et expressius Didymus: (*1. de Spir. S. cap. 9.*) Omnes enim sunt administratorii spiritus in ministerium missi. Nam quamvis non omnes singillatim invisibiles creaturæ missæ sint, tamen quia ejusdem generis, & honoris aliæ missæ sunt, quodammodo & ipsæ possibilitate sunt missæ, missarum consortes, æqualisque substantiæ. Ad hunc vero Didymi locum respiciens Primasius: (*in dictum. cap. ad Heb.*) omnes, inquit, mitti dicuntur, quia sicut Didymus Græcus in libro de Spiritu Sancto ait, ex omnibus ordinibus cœlestium dignitatum mittuntur, sicut Gabrielem, & Michaelem Archangelos legimus missos in libri Danielis, Raphaelem ad Tobiam. Unus etiam de Seraphim legitur ad Isaiam missus. Porro ex hoc ultimo Isaiæ loco etiam Seraphim, sive Angelorum supremos mitti argumentantur Chrysostomus, Gregorius Nyssenus, Cyrillus Alexandrinus, Hieronymusque, quorum testimonia adducit Petavius. (*de Ang. l. 2. cap. 6.*)

18. Fulcitur autem eadem opinio pluribus aliis Scripturarum testimoniis. Nam Michael dicitur unus de Principibus primis apud Danielem, (*cap. 10.*) & tamen ad externa ministeria missus legitur in Daniele eodem, tum in Apocalypsi Joannis, & Judæ epistola. Unus de Cherubim ad custodiam Paradisi deputatus legitur. (*Gen. c. 3.*) Unus de Seraphim labia Prophetæ (*Isai. c. 6.*) calculo tetigisse dicitur. Porro septem illi Spiritus, qui in conspectu Throni Dei esse dicuntur, (*Apoc. 1.*) singulari quodam modo Deo assistunt, & Angelorum primores habendi sunt. Unde, ut Clemens Alexandrinus, (*7. Strom.*) scripsit, septem ii sunt, quorum est maxima potestas, primogeniti Angelorum Principes, & tamen ex his unum ad se missum Joannes, (*Apoc. 7.*) scribit, & missos deinde cunctos in omnem terram. Gabriel ad Danielem: (*Dan. 10.*) Ego inquit, sum Gabriel Angelus, qui adsto ante Deum, & missus sum loqui ad te. Raphael autem apertius: Ego, inquit, (*Tob. 12.*) sum Raphael Angelus, unus

ex septem, qui adstamus ante Dominum, qui tamen ad Tobiam missus abjectissima quæque servorum officia non respuit.

19. His tamen non obstantibus, Dionysius, quo nullus ex antiquis Patribus accuratius, atque adamussim Theologicam de Angelis disseruit, apertissime tenet non ex omnibus ordinibus Angelos ad exterius ministerium mitti, sed solum ex postremis quinque, cujus sententiam referens Gregorius Magnus: (*Ep. 69.*) Fertur, inquit, Dionysium venerabilem, & antiquum Patrem dicere, quod ex minoribus Angelorum ordinibus foras ad explendum ministerium mittuntur. Quod non ideo scripsit Gregorius, vel quia de libris Dionysianis dubitaverit, ut quidam Critici recentiores volunt, vel quia aliam ipse opinionem tenuit, sed quia Dionysii libros, quum necdum in Latinam linguam translati fuissent, ipse non legerat, nam Græce nescisse Gregorium ex ipsomet constat, ajente: (*lib. 6. epist. 19. & l. 9. epist. 69.*) Nos nec Græcum novimus, nec aliquod opus aliquando Græce conscripsimus. Quod vero eandem Dionysii sententiam tenuerit, patet ex verbis, quæ post ea citata subjungit. Superiora agmina usum exterioris ministerii nequaquam habent. Quod etiam tenuerunt Anselmus, Isidorus, D. Thomas, ut Maximum, & Pachymerem omittam Dionysii Interpretes.

20. Jam vero secundum hanc sententiam omnes Angeli dicuntur, & sunt administratorii spiritus missi in ministerium non exterius, quod circa corporalia exhibetur, inquit D. Thomas, (*1. p. q. 112. a. 2.*) sed interius, secundum intellectuales operationes, quatenus unus alium illuminat. Michael vero unus de principibus primis dicitur in ordine Archangelorum, quos in exterius ministerium mitti Dionysius putat, sicut & reliquos ordines præter supremos quatuor. Porro quum ex his primis ordinibus aliquis ad exterius ministerium mitti perhibetur, intelligendum est, non id præstare per sese, sed mediis inferioribus Angelis. Sic igitur unus de Seraphim dictus est calculo purgasse labia Prophetæ, non quia hoc ipse immediate fecit, sed quia inferior Angelus virtute ejus fecit, ait D. Thomas, sicut Papa dicitur aliquem absolvere, etiam si per alium officium absolutionis impendat. Quod autem Raphael, & Gabriel mittantur, & tamen assistere dicantur ante Deum, non videtur inconveniens, ait idem D. Thomas. (*Comm. ad cap. 2. ad Heb.*) Omnes enim Angeli divinam Essentiam immediate vident, & quantum ad hoc etiam qui ministrant, assistere dicuntur. Hæc tamen evasio non videtur sufficiens. Nam si visio divinæ Essentiæ communis est omnibus bonis Angelis, ut certo est, & consequenter hic assistendi modus, quid singulare illis septem tribuitur, qui adstare ante Deum, & in conspectu Throni esse dicuntur? Dici propterea potest, præter beatam illam visionem,

nem, qua omnes boni Angeli fruuntur, non unum esse assistendi modum. Dicuntur enim Regi assistere & qui ad ejus jussa exequenda presto sunt, & in hoc sensu omnes Angeli Deo assistunt, de quibus propterea dicitur: millia millium ministrabant ei, & decies millies centena millia assistebant ei. Assistunt etiam Regi custodes, apparitores, Magnates, Regni administratores, militiæ Duces &c. Sicut autem non est idem modus, quo Regi assistunt ii, qui sunt ei conjunctissimi, ut filii, parentes, fratres, & ii, qui in regni administratione partem habent, ut Ministri, & ii, qui nobilitate, opibusque præstant, ut Magnates, ita tanquam Deo propinquissimi assistunt primi illi quatuor Angelorum Ordines, deinde illi septem ex ultimis quinque Ordinibus forsan delecti, ac veluti Præpositi, qui tamen & ipsi nonnunquam mittantur, ut in Raphaele patet.

PROPOSITIO XXII.

Angeli hominibus, quum universis, tum singulis ad custodiam deputantur.

1. PRopositionem hanc, quod ad primam ejus partem attinet, firmant communiter Patres, ac Theologi veteres ex verbis illis Moysis in Cantico: Quando separabat Altissimus gentes, quando dividebat filios Adam, constituit terminos populorum juxta numerum filiorum Israel. Ibi enim septuaginta Interpretes ita legunt: Constituit terminos populorum κατ' ἀριθμὸν ἀγγέλων τοῦ Θεοῦ juxta numerum Angelorum Dei. Ex quo loco Angelis populorum, & gentium curam, & custodiam fuisse commissam argumentatur Origenes, (*5. cont. Cels. & hom. 35. in Luc.*) & pro meritis, ait, unicuique genti Angelorum statui Principatum, quin immo Angelos illos Gentium Præsides, diversarum linguarum apud Babilonem authores, atque inventores fuisse, existimasse videtur. Hinc Eusebius: (*in c. 11. Num.*) Deus optimus, ait, ne penitus rectore carerent in terra degentes homines, præsides eorum, & curatores, velut armentarios, & pastores divinos Angelos constituit .... Hoc vero (*4. Dem. Ev. cap. 6.*) mysteriorum longe maximum primus Theologorum Moyses inter arcana antiquis Hebræis tradidit, dicens: Interroga (*Deut. c. 32.*) Patrem tuum, & annuntiabit tibi, majores tuos, & dicent tibi: Quando dividebat Altissimus gentes &c. Clemens Alexandrinus (*6. Strom.*) per civitates, & regna distributa esse, ait, Angelorum præfecturas. Archangelis etiam id munus impositum, ait Theodoretus, (*in 10. Dan.*) ut gentium sint præpositi, & quo præstantior est gens tota singulari ali-

M 2. quo

quo, eo potiorem esse dignitate præsidem gentis Angelum, quam eum, cui unius cura committitur, ait Basilius. (*3. cont. Eun.*)

2. At Chrysostomus, (*hom. quadam de Archang.*) Non solum, inquit, gentibus præsunt Angeli, sicut clamat Scriptura: Quando dividebat Altissimus gentes &c. Idem ex iisdem Deuteronomii verbis colligunt Cyrillus, Epiphanius, & Isidorus Pelusiota apud Petavium. (*de Ang. l. 3. c. 8.*) Nec dissentiunt Latini Scriptores. Hieronymus enim: (*Comm. in 7. Dan.*) Quatuor, inquit, ventos cœli, quatuor arbitror Angelicas Potestates, quibus principalia regna commissa sunt, ut in Deuteronomio legimus: Quando dividebat Altissimus gentes &c. Quem sequutus Victorinus Pictaviensis (*comm. in Apocal.*) omni genti, ait, deputatum esse Angelum, sicut dicitur: Statuit eos super numerum Angelorum Dei. Similia Ruffinus: (*in Simb. Apost.*) Ab initio Deus quum fecisset mundum, præposuit ei quasdam cœlestium virtutum potestates, quibus regeretur, & dispensaretur mortalium genus, quod ita factum Moyses indicat in Deuteronomii Cantico dicens: Quando dividebat &c. Consonat Paschasius Radbertus inquiens: (*ap. Petav. loc. cit.*) Nulli dubium esse credo, & ex authoritate divinarum Scripturarum firmatur, Angelos in ministerium esse positos eorum, qui hæreditatem accepturi sunt vitæ æternæ, ut singuli per singulas principentur provincias, vel regna. Quæ fuit etiam Hilarii, (*in Ps. 129.*) & Isidori Hispalensis, (*1. sent. c. 12.*) sententia. Quin etiam Augustinus: (*in Ps. 88.*) Non clausit Deus, inquit, fontes bonitatis suæ etiam in alienigenas, quos constituerat sub Angelis, portionem sibi faciens populum Israel. Quibus verbis, id ipsum innuere videtur Augustinus, quod Clementi Alexandrino, (*6. Strom.*) Origeni, (*hom. 16. in Gen. & alibi.*) atque Eusebio (*loco citato*) visum est, nempe nationes Gentium Angelis fuisse commissas; Israeliticam autem gentem ipsi Dei Filio. Porro cæterarum Nationum Præsides Angeli, inquit Eusebius, iis, qui præ imbecillitate invisibilem Deum contemplari non poterant, præceperunt ut Soli, ac Lunæ, & iis, quæ in cœlo conspicua sunt, intenderent, Philosophiam ipsis tradentes, & cœlestium cognitionem, non ad Religionem & cultum, ut ex quibusdam Clementis, & Justini locis confici videtur, sed ut ex magnitudine, & pulchritudine cœlestium corporum ad Creatoris contemplationem adscenderent, & invisibilia ipsius per ea, (*ad Rom. c. 1.*) quæ facta sunt intellecta conspicerent, sempiternam quoque ejus virtutem, ac divinitatem.

3. Enimvero illa verborum Moisis expositio, quamvis tot Patrum testimoniis fulcita, sustineri vix potest. Nam neque cum Hebraica veritate, neque cum Græcis aliis Aquilæ, & Symmachi versionibus, ne-

neque cum Vulgata editione concordat, in quibus omnibus non juxta Angelorum, sed juxta filiorum Israel numerum dicitur constituisse terminos populorum Altissimus. Atqui istius nostræ lectionis sensus literalis est apertissimus, nimirum ab initio separationis filiorum Adam per linguarum confusionem, tantum regionis, atque agrorum priscis terræ Canaam incolis a Deo fuisse tributum, & concessum, quantum filiis Israel in eorum locum sufficiendis par esset. Nec alia fuise videtur mens 70. Interpretum, quum pro filiis Dei, aut filiis Israel Angelos scripserunt. Per Angelos enim, aut filios Dei populum a Deo delectum intellexerunt, quod patet ex illo Genesis: Videntes filii Dei, ubi similiter pro filiis Dei Septuaginta scripserunt: Angeli Dei, ut supra (*prop. 8.*) adnotavimus. At si Angelorum nomen in propria significatione accipiatur, quisnam erit, quæso, literalis illius loci sensus? An tot erunt Provinciæ, vel regna, quot individua Angelica? An totidem quot Hierarchiæ, aut ordines Angelorum? Quidnam dici possit, in quo animus acquiescat, equidem non video.

4. Nec tamen alia desunt Scripturarum loca, ex quibus comunis hæc Catholicorum sententia fulciatur. Nam gentem Judæorum Michaelis Archangeli curæ fuisse commissam constat ex illo Danielis: (*c. 12.*) In illo tempore consurget Michael, qui stat pro filiis vestris. Item de humano genere universim dicitur: (*Ps. 90.*) Angelis suis Deus mandavit de te, ut custodiant te in omnibus viis tuis. Apud Job (*cap. 9.*) etiam Angeli portare orbem dicuntur: Sub quo curvantur, qui portant orbem. Ipsi etenim orbem portant, qui regendi mundi curas administrant, inquit Gregor. (*9. Mor. c. 17.*) Unde illos columnis similes esse, scribit Philo apud Damascenum (*1. Eclog.*) quæ totas domos sustinent. Sic etenim, ait, divinæ illæ virtutes mundum universum, atque quod est in humano genere optimum, & Deo charissimum fulciunt. Cui communi sententiæ, inquit Theodoretus, (*in cap. 10.*) beatus ipse Daniel consentit, quum Principem Regni Persarum nominat, & rursus paullo post principem Regni Græcorum.

5. Qui Danielis locus a Theodoreto adductus apertissimus esset, nisi contrariæ forent de eo veterum Patrum sententiæ. Nam Origenes (*hom. 9. in Gen.*) non ibi bonos, sed malos Angelos designari putat, hos enim Principes esse ait, qui postea in Christum convenerunt, per quem a principatu dejecti fuerant, secundum illud: (*Joann. 12.*) Nunc princeps hujus mundi ejicietur foras. Origenem sequuti sunt Rupertus (*lib. 9. de Vict. c. 6.*) Cassianus (*Collat. 8.*) & Richardus Victorinus (*lib. 1. de Enim. c. 17.*) At Epiphanius, (*hær. 51.*) Theodoretus supra adductus, Isidorus Hispalensis, & Pelusiota (*lib. 2. Epist. 85.*) Angelos bonos intelligunt cum Gregorio. (*17. Mor. c. 8.*) Hieronymus ambiguè videtur loquutus, (*in 10. Dan.*) & juxta diver-

versorum sententias Commentatoris more. Alibi enim Angelum Persidis ex illis esse ait, de quibus in Deuteronomio dicitur: Quando dividebat Altissimus gentes &c. At locus ille, siquidem de Angelis, profecto de beatis angelis intelligendus est. At idem infra Principes ab Daniele memoratos illos eosdem esse, ait, de quibus Paulus in 1. ad Corinthios (*cap. 2.*) scribit: Sapientiam loquimur inter perfectos, quam nullus Principum hujus sæculi cognovit, quo loco Paulus, si de Angelis, procul dubio de malis Angelis est loquutus. Apertissime vero hanc opinandi viam tenuit Hieronymus idem in c. 25. Isaiæ ita scribens: Visitabit Deus super Reges, & Principes terræ, rectores tenebrarum istarum, & spiritalia nequitiæ in cœlestibus. De quibus Principibus diversis Provinciis præsidentibus & in Daniele scriptum est: Exiit in occursum mihi Princeps Regni Persarum, & Princeps Regni Medorum, & Princeps Regni Græcorum. Potior tamen videtur Theodoreti, & Gregorii sententia, quam etiam D. Thomam sequutum esse, supra (*pr. 19.*) vidimus.

6. Neque Provinciis, regnisque dumtaxat, sed etiam toti Ecclesiæ, & Ecclesiis, seu Congregationibus singulis tutelares Angelos esse destinatos asserunt communi consensu Patres, ac Theologi. Porro Ecclesiæ universæ, sicut olim Judaicæ Synagogæ Michaelem Archangelum esse præpositum, scribit ex Patrum communi suffragio D. Thomas. (*in 4. sent. dist. 43. art. 2. q. 3.*) Ecclesiis autem singulis præpositos Angelos ex libro Apocalypsis colligunt Ecclesiastici Doctores. Unde Origenes: (*hom. 20. in Num.*) Secundum ea, quæ in Apocalypsi Joannes scribit, unicuique Ecclesiæ generaliter Angelus præest. Et Nazianzenus (*orat. 32.*) Nec enim mihi dubium est, quin alii aliarum Ecclesiarum præsides sint, sicut in Apocalypsi Joannes me docet. Et item: Salvete Angeli Ecclesiæ Præsides. Basilius etiam (*in Is. & ep. 191.*) non semel Angelorum meminit, quibus Ecclesiarum cura commissa est, tum Ambrosius (*2. Luc.*) apud quem non solum Episcopos ad tuendum gregem Dominus ordinavit, sed etiam Angelos destinavit. Cui Hieronymus etiam (*in 7 Michea in 18. Matt.*) consonat, atque Hilarius (*in Ps. 129.*) & his Recentiores fere omnes passim. Quin & templis, ac locis sacris custodes, ac tutelares Angelos adesse, communis est opinio Sanctorum. Unde voces illas: migremus hinc, Excidii Hierosolymitani tempore auditas, cœlestium Virtutum ex templi adytis erumpentium fuisse, arbitratur cum aliis Hieronymus (*ep. ad Paul. & Eust.*) & tempore mortis Domini Veli honorem cum Angeli protegentis custodia ablatum fuisse, scribit Hilarius. (*in cap. ult. Mat.*)

7. Secunda autem propositionis pars, nimirum hominibus singulis angelos custodes adesse, pluribus Scripturarum testimoniis convincitur.

Ja-

Jacob enim: (*Gen. 48.*) Angelus, ait, qui eripuit me de cunctis malis benedicat pueris istis. Et Judith: (*cap. 13.*) custodivit me Angelus ejus & hinc euntem, & ibi commorantem, & inde huc revertentem. Illud autem Psalmi supra allatum: Angelis suis mandavit de te, ita de universis hominibus dicitur, ut de unoquoque pariter intelligendum sit, quod præcipue confirmatur ex illo Christi Domini: (*Mat. 18.*) Dico enim vobis, quia Angeli eorum semper vident faciem patris mei, qui in cœlis est. Itemque ex illo Act. Apostolorum (*Act. 12.*) ubi Petro ad ostium pulsante, qui domi aderant, stupentes dicebant: Angelus ejus est. Quo ex loco Origenes: (*hom. 11. in Num.*) Ergo intelligitur, inquit, & alius Pauli Angelus, sicut est Petri, & alius alterius Apostoli, atque ita singulorum. Et alibi: (*hom. 20. in Jos.*) Constat, ait, multas esse in nobis Virtutes, quibus vel animarum nostrarum, vel corporum cura commissa est, quod aliis item locis inculcat. Gregorius Thaumaturgus (*orat. de laud. Ori.*) Angelos, ait, hominem ab incunabulis in sui tutelam recipere. Methodius apud Damascenum, (*in Eclog.*) unumquemque nostrum Angelis curatoribus committi. Eusebius: (*13. de pr. Ev.*) Angelum uniquique ad custodiam divinitus deputatum. Gregor. Nyssenus: (*l. de Vit. Moi.*) Est, inquit, sermo ex majorum traditione fide dignissimus, qui dicit, Dominum humani lapsus præscium, Angelum quemdam ex iis, qui incorpoream sortiti sunt naturam, adhibuisse unicuique ad vitæ tutelam, ac præsidium.

8. Nec tamen dissimulaverim, plures ex Patribus solis fidelibus custodes Angelos attribuisse, ut Didymus, (*ap. Dam. in Ecl.*) qui sanctos, ait, ab lucidis Angelis custodiri; impios vero ab tenebricosis. Basilius: (*3. cont. Eun.*) Unicuique fidelium, inquit, adest Angelus, tanquam pædagogus, & pastor, in cujus confirmationem adducit, illud psalmi: Castrametabitur, sive ut Vulgatus Interpres legit, Immittet Angelus Domini in circuitu timentium eum, & eripiet eos, quod ipsum & aliis locis repetit. Item Chrysostomus: (*hom. 3. in ep. ad Col.*) Prius, inquit, secundum numerum Gentium erant Angeli; nunc autem secundum numerum credentium. Et iterum (*hom. 59.*) supra locum Matthæi citatum, hinc patet, inquit, sanctos in terra omnes Angelum habere comitem. Similia Anastasius Sinaita, Euthymius, Petrus Damianus, aliique apud Petavium, quibus præluxisse videtur Origenes, inquiens: Adest unicuique nostrum, etiam minimis, qui sunt in Ecclesia Dei, Angelus bonus &c.

9. Non ita tamen de solis fidelibus in adductis testimoniis loquutos credo Patres, ut reliquos homines Angelorum custodia, & protectione destitutos velint, sed ut innuant maxime propter electos, qui, ut loquitur Apostolus, (*Heb. c. 1.*) hæreditatem capient salutis, An-

Angelorum custodiam hominibus concessam, ut ex supra citatis aliis eorumdem Patrum loquutionibus confici potest. Unde generatim Hieronymus, (*in cit. Mat. locum*) ideo singulariter a D. Thoma adductus, magna, inquit, dignitas animarum, ut unaquæque habeat ab ortu nativitatis in custodiam sui Angelum deputatum. Similia habent Theophilactus, Gennadius, Radbertus, Tertullianusque, & alii apud laudatum Petavium. (*de Ang. lib. 2. c. 7. & 8.*) Tertullianus vero (*lib. de Ang. c. 37.*) eo usque progreditur, ut hominis in utero serendi, struendi, fingendi paraturam divinis officiis, id est, Angelicis putet esse commissam.

10. Quæ autem hucusque ex Patrum traditione, & Ecclesiæ consensu de Angelorum custodia disseruimus, id enim vero etiam naturæ lumine, & quadam velut insita opinione Gentium omnium animos occupavit. Unde Platonicæ Scholæ hanc fuisse sententiam, Clemens Alexandrinus scribit. (*5. Strom.*) Inter Stoicorum autem placita hoc fuisse, testatur Stoicus Seneca, (*Ep. 110.*) qui unicuique nostrum, asserit, pædagogum dari Deum, ex eorum numero, quos Ovidius de plebe vocat. Ita tamen, inquit, hoc seponas volo, ut memineris, majores nostros, qui hoc tradiderunt, Stoicos fuisse. Singulis enim Genium, & Junonem dederunt. Inde illud quamvis Epicuræi Horatii. (*2. Ep. Ep. 2.*)

Cur alter fratrum cessare, & ludere, & ungi
Præferat Herodis palmetis pinguibus; alter ....
Silvestrem flammis, & ferro mitiget agrum,
Scit Genius, natale comes qui temperat astrum
Naturæ Deus humanæ, mortalis in unum:
Quodque caput, vultu mutabilis, albus, & ater.

Quod & Menander Comicus cecinit ab Eusebio (*12. de pr. Ev.*) relatus.

Unicuique Genius viro adstat
Statim nato, mystagogus vitæ bonus.

Epitectus quoque apud Arianum, (*lib. 1. c. 14.*) Tutorem, inquit, unicuique Deus assignavit genium ... qui neque dormiat, neque falli possit. Disertissime autem omnium Censorinus: (*de Div. Nat. c. 3.*) Genius, ait, Deus est, cujus in tutela, ut quisque natus est, vivit. Hic, sive quod una genitus nobiscum, sive quod nos genitos suscipit, certe a genendo Genius appellatur. Eumdem esse Genium, & Larem multi Veteres memoriæ prodiderunt, in queis etiam Granius

nius

nius Flaccus .... (*lib. ad Cæsar. de indigit.*) Genius autem ita nobis assiduus observator appositus est, ut ne puncto quidem temporis longius abscedat, sed ab utero matris exceptos ad extremum vitæ diem comitetur. Hunc Pindarus (*13. Olymp.*) γενέθλιον δαίμονα appellavit, cujus & Plutarchus meminit, & ex priscis Poetis, ac Philosophis plures.

11. Neque bonum solum unicuique hominum Veteres Ethnici assignabant, sed etiam malum. Euclides enim Socraticus, inquit citatus Censorinus, duplicem omnibus omnino nobis dicit Genium appositum, quam rem apud Lucilium in libro Satyr. 9. licet cognoscere. Homerus etiam ἀγαθοὺς δαίμονας, καὶ κακοὺς memorat passim, de quo fertur etiam illud Orphei: (*hymno ad Musas.*) Δαίμονα τ' ἠγάθεον, καὶ δαίμονα πήμονα θνητῶν. Quem album, & atrum Genium apud Horatium interpretantur ejus Scholiatores. Mali Genii meminit etiam Plutarchus in Bruto, & Servius ad illud Virgilii: (*Æneid. 6.*) Quisque suos patimur manes. Inde fortasse illa etiam apud Christianos opinio dimanavit, cujus primus assertor videtur fuisse Hermas, sive quis est author libri Pastoris, apud quem invenitur, ait Origenes, (*hom. 35. in Luc.*) cunctis hominibus duos adesse Angelos, malum, qui perversa suadet; bonum, qui recta. Similia habet ex majorum, ut inquit, traditione fide digna Gregorius Nyssenus supra citatus, (*lib. de vita Moys.*) quum enim præmisisset, Deum unicuique hominum Angelum custodem dedisse, mox subdit: Ex adverso naturæ corruptorem contra niti, & pravo quodam ac malefico adjuncto dæmone humanæ vitæ perniciem afferre. Paria Cassianus, (*loc. cit. & coll. 13.*) & author operis imperfecti in Matthæum, a quibus deinde alii præsertim ex Asceticis.

12. Fuit illa etiam Veterum Ethnicorum sententia, non modo humano generi, atque hominibus singulis, sed etiam fluviis, montibus, arboribus, urbibus Genios adesse præsides, & custodes, nec unum uni urbi

Quum portis, domibus, thermis, stabulisque solerent
Adsignare suos Genios, perque omnia membra
Urbis, perque locos Geniorum millia multi
Fingere, ne propria vacet angulus ullus ab umbra,

ut Prudentius cecinit, (*2. cont. Symm.*) de quo videndi etiam Arnobius, Tertullianus, Lactantius, & Clemens Alexandrinus, (*5. Strom.*) qui eam fuisse etiam Platonicorum sententiam testatur. Doctores autem Sancti, inquit D. Thomas, (*1. p. q. 110. a. 1.*) posuerunt, sicut & Platonici, diversas rebus corporeis spirituales substantias esse

præpositas. Unde Augustinus: (*lib. 83. qq.*) Unaquæque, inquit, res visibilis in hoc mundo habet Angelicam potestatem sibi præpositam, sicut aliquot locis divina Scriptura testatur. Damascenus porro: (*lib. 2. c. 4.*) Diabolum ex iis Angelorum Ordinibus fuisse existimat, qui præsunt terrestri ordini. Quam ille opinionem ex Dionysio videtur desumpsisse, qui infimos Angelorum ordines *διακοσμους*, id est, circummundanos appellat, tanquam circa inferioris hujus mundi administrationem occupatos, quorum ex numero, inquit Maximus, (*ad c. 11. de cæl. Hier.*) Diabolum fuisse existimo, antequam excideret. Origenes autem super illud: (*Num. 22.*) Quum vidisset asina Angelum, mundo, inquit, opus est Angelis, qui præsint super bestias, qui præsint animalium nativitati, & virgultorum, & plantationum, ac cæterarum rerum incrementis. Ex quibus concludit D. Thomas, (*loco cit.*) corporalia omnia per Angelos regi, quod non solum, inquit, a sanctis Doctoribus ponitur, sed etiam ab omnibus Philosophis, qui spirituales substantias posuerunt. Nec tamen ideo non irridendus Theodotus ille, cujus Excerpta habentur ad calcem Stromatum Clementis, qui certos quosdam Angelos *γενεσει ἐφεςῶτας* generationis præsides, alios expositorum infantium, alios abortivorum fœtuum curatores assignat, seu *τημελουχους*, quæ tam inepta sunt, quam tota illa Apocalypsis Petri, unde ea videtur desumpsisse.

13. Jam vero custodes homini, & inferioribus speciebus solum dari ex infimo ordine spirituum, quos generico nomine Angelos appellamus ejusdem Dionysii testimonio ductus docet D. Thomas: (*1. p. q. 113. a. 3.*) Minimum enim in officiis Angelorum esse videtur, ea, quæ ad unius hominis salutem pertinent, procurare. Igitur quum ait Chrysostomus, (*hom. 60. in Matth.*) Angelos hominum custodes de sublimioribus esse, intelligi potest, ut loquatur de supremis in infimo Angelorum ordine, ut interpretatus est D. Thomas. Est etiam non improbabile, ut majores inter Angelos deputentur ad eorum custodiam, qui sunt ad majorem sanctitatis, & gloriæ gradum prædestinati. Quod vero de Sanctis aliquibus in eorum historiis legitur habuisse custodem Archangelum, aut e superioribus Ordinibus aliquem, id inquam, cum doctrina Patrum non cohæret. Excipiatur tamen Sanctissima Deigenitrix, in qua quum de gratiæ, & gloriæ privilegiis agitur, omnia præter communem ordinem reputare, non est absurdum. Unde ipsam Gabrielis Angeli custodiæ fuisse commissam credendum est, inquit Bernardus, (*Ep. 77.*) quanquam unde id hauserit, non scribat. Custodia porro humanæ multitudinis ad Ordinem Principatuum pertinere videtur, vel forte ad Archangelos. Super omnem autem naturam corpoream præsidere dicuntur Virtutes. Super Dæmones Potestates. Hæc D. Thomas ex Gregorio. (*hom. 34.*) Dan-

tur

tur vero hominibus custodes Angeli non a tempore conceptionis, quia tunc humani alterius corporis, nimirum materni pars est, nec a tempore baptismatis, ut Primasius (*in Epist. ad Heb. hom. 6. in Matt.*) voluit, & alii apud Origenem. Non enim, ut vidimus, Christianis duntaxat deputantur custodes Angeli; sed homini, ut homo est, & beatitudinis æternæ capax. Deputatur ergo custos homini a tempore nativitatis, ut ex Hieronymo docet D. Thomas. (*loc. cit. a. 5.*) Idque omni homini, JESU Christo dempto, cui, non ut custodes, sed ut ministri, & famuli assistebant Angeli. At de Antichristo negant aliqui, quos inter Suarez, inquit Gottius. (*tr. 10. q. 12. du. 4.*) Sed egregie fallitur author Eminentissimus. Disertis enim verbis Suarez: (*in 3. p. q. 59. d. 54. sect. 3.*) Quandiu viator est, inquit, commissus erit curæ, & custodiæ sui Angeli. Immo in eodem loco D. Thomam ab ea sententia alienum esse monstrat, quam ipsi imputabat Viguerius, nimirum Antichristum paullo postquam cœperit ratione uti, ab Angelo custode deserendum.

14. Nam fuit illa etiam aliquorum Veterum sententia, peccatores Angelorum custodia, ac protectione destitui, quod Basilius super illud Isaiæ: (*Isai. 5. ibi gloss.*) Auferam sepem ejus, dubitabundus scripsit. Fieri, inquit, potest, ut quum quisque habeat sanctum Angelum, qui castrametatur in circuitu timentium Dominum, in peccato deprehensus, huic plagæ fiat obnoxius, ut muro privetur, idest, sanctarum virtutum tutela. At idem Basilius id ipsum alibi (*in Ps. 33.*) sine dubio exposuit dicens: Sicut fumus apes fugat, & malus odor columbas, ita vitæ nostræ custodem Angelum fœtidum, ac lacrimosum peccatum abigit. Et Evagrius: (*in Eclog. Damasc.*) Impurus, ait, etiam ab eo, qui a puero ipsi attributus est, Angelo recedit. Quæ sententia etiam Isidoro Pelusiotæ tribuitur, & Joanni Climaco apud Petavium, (*loc. citat.*) quibus favere videtur illud Jeremiæ: (*c. 51.*) Curavimus Babilonem, & non est sanata, derelinquamus eam. Contra vero Clemens Alexandrinus (*5. Strom.*) contendit, Gnosticum, id est, hominem in spirituali vita perfectum, Angeli custodia non indigere, sed semetipsum satis custodire sine exteriori auxilio.

15. His tamen non obstantibus, dicendum est, inquit D. Thomas, (*q. cit. a. 6.*) quod Angelus nunquam totaliter derelinquit hominem. Ministerium enim Angelorum circa hominem est quædam exequutio divinæ providentiæ, ab cujus ordine neque per peccatum, neque per excellentiam meriti quisquam subtrahitur. Verba autem Basilii, & Jeremiæ locum ita exponit idem Doctor, ut dicatur, quantum ad aliquid interdum hominem ab Angelo dimitti, ut scilicet non impedit quin alicui tribulationi subdatur, vel in aliquod peccatum cadat se-

 cun-

eundum ordinem divinorum judiciorum, quo sensu etiam Deus dicitur hominem deserere. Quam doctrinam ex Ambrosio hausit ajente, (*in Ps. 38.*) non discedit Angelus nisi jussus a Domino, ut suus Atleta decertet. Et item: (*in Ps. 37.*) Non illi recedunt, sed qui urgetur tentationibus, putat eos longe abesse . . . quum illi juvandi tempus nutu sui Imperatoris expectent. Subtrahit ergo se Angelus, ut det Diabolo tentandi licentiam, & stans, expectat tentationis eventum, inquit auth. imperfecti in Matthæum commentarii. Dictum autem Clementis inter paradoxa numerandum est. In Adamo enim ante lapsum omnia erant ordinatissima, & tamen propter periculum, quod ipsi ab exteriori imminebat, Angeli custodia indiguisse docent cum D. Thoma (*qu. cit. art. 4.*) communiter Theologi.

16. Disputari hic etiam solet, num de perditione eorum, quos custodiunt, Angeli mœreant, doleantve? Nam Angeli pacis dicuntur apud Isaiam (*c. 33.*) amare flevisse, & in judicium trahuntur, inquit Origenes, (*hom. 11. in Num.*) an ipsorum negligentia, an propria ignavia homines perierint. Hæc tamen non convincunt, dicendumque cum D. Thoma, (*q. cit. a. 7.*) Angelos mœrere, aut dolere non posse neque de hominum peccatis, neque de eorum pœnis. Dolor enim, & tristitia est de his, quæ adversantur voluntati. Voluntati autem beatorum Angelorum, quæ omnino inhæret ordini divinæ justitiæ, nihil potest adversum accidere, quum nihil in mundo fiat nisi Deo volente, aut permittente. Nihil ergo potest Angelum mœrore afficere, alias neque omnino recta esset ejus voluntas, neque perfecta beatitudo. Quod vero Angeli flevisse dicuntur, id in literali sensu de Ezechiæ nuntiis intelligendum est, (*ib. ad 1.*) in allegorico vero de Apostolis, & Evangelii prædicatoribus. Si autem in Anagogico de Angelis accipiatur, metaphorica erit loquutio ad significandum, quod Angeli gauderent potius de hominum salute. Hæc D. Thomas, qui etiam verba Origenis sic exponit, (*ib. ad 4.*) ut Angelos, dicat, in judicium trahi, non quasi reos, sed quasi testes ad convincendos homines de eorum ignavia.

17. Quanquam vero D. Thomas solita sua modestia, mitissime, ut virum sanctum decebat, & in bonum sensum Origenis verba interpretari conatus sit, certo tamen certius est, Origenem in loco allegato plus aliquid voluisse, quam sana doctrina patiatur. Scribit enim ibidem, culpæ reos esse Angelos, si ii, quos custodiunt, peccaverint, firmatque ex illo Apocalypsis, ubi septem illi Ecclesiarum præsides Angeli vel laudantur pro bene gestis populi sibi commissi, vel pro delictis ejus reprehenduntur. Deinde Angelos anxios, ac solicitos esse scribit, scientes, quod si nos bene gubernaverint, habeant ipsi

etiam

etiam fiduciam videndi faciem Patris. Nam quemadmodum si per curam eorum, & industriam salus hominibus comparatur, faciem Patris semper attendunt, ita si per eorum negligentiam homo ceciderit, etiam sui periculi rem esse non nesciunt . . . Ignominia quippe est Angelo, si homo sibi creditus peccaverit, ut contra gloria est illi, si homo sibi creditus saltem minimus in Ecclesia fuerit. Videbit quippe non aliquando, sed semper faciem Patris, quum alii non semper videant. Secundum meritum enim eorum, quorum Angeli sunt, aut semper, aut nunquam, vel parum, aut plus Dei faciem contemplabuntur. Hæc absurdissime Origenes, quem ex parte sequutus est Hieronymus, ut supra adnotavimus, nec abhorret Cyrillus Hierosolymitanus, qui nonnulla etiamnum a Deo condonari Angelis scribit, quoniam peccati, inquit, solus est expers, qui peccata nostra delet JESUS Christus. Hæc illi, de sanctitate, & beatitudine Angelorum, ne quid aliud dicam, parum Theologice loquuti. Legatur pro doctorum coronide D. Thomas lib. 3. cont. Gent. cap. 78., & q. 5. de Veritate artic. 8.

PROPOSITIO XXIII.

Angelus in hominis sensum, aut phantasiam agere potest; non immediate in mentem, & voluntatem.

1. Nihil hac de re Petavius, aut Gottius, aliique ex Theologis, quamvis de Angelis præclare multa, copioseque scripserint; prætermitti tamen hæc disceptatio non potest, sine qua quid ad humani generis protectionem, & custodiam Angeli operentur, & quomodo, vix potest, ac ne vix quidem intelligi. Quod autem de bonorum Angelorum auxilio ad salutem, id de malorum impugnatione ad hominum perniciem dicendum est, attenta naturali utrorumque virtute. Attenta, inquam, naturali Angelorum virtute, quæ in bonis, malisque est eadem, nam in iis, quæ sancti Angeli ex dispositione divina supra naturam quandoque operantur, longe major est minimi Angeli virtus, quam virtus supremi inter reprobos Angelos.

2. Statuendum est igitur primo: (*3. cont. Gent. c. 88. 1. p. q. 111. a. 2.*) Angelum seu bonum, seu malum immediate, ac directe humanam voluntatem flectere, atque immutare pro libitu non posse. In voluntatem enim directe, atque immediate influere non potest, nisi quod vel physice in ea producit actum voluntarium, vel adeo efficaciter movet voluntatem, ut eam faciat in actum voluntarium necessario erumpere, veluti si ita objecti bonitas repræsentetur, ut voluntas non possit in illud non ferri, quod pertinet ad genus causæ moralis.

lis. Ex his autem modis primus ad causam efficientem, seu principium actívum; secundus ad causam finalem, sive objectum spectat. Sed neutro modo substantia quævis creata potest agere in voluntatem: ergo. Minor probatur in prima ejus parte: Actus enim voluntatis & quia naturalis, & quia vitalis, & quia voluntarius oportet, ut proveniat a principio intrinseco, sive interiori, & intime, atque inseparabiliter conjuncto ipsi voluntati, alias non naturalis esset, neque vitalis, aut voluntarius; sed nulla substantia creata potest esse intime, & inseparabiliter præsens, & conjuncta voluntati; hoc enim solius Creatoris proprium, a quo rerum & esse, & operari dependet: nulla ergo substantia creata potest esse principium elicitivum actus voluntarii.

3. Secunda pars præjactæ minoris suadetur: Qui enim proponit menti bonitatem objecti amabilis, non concurrit ad actum amoris nisi per modum suadentis; sed suadens non agit immediate, ac directe in voluntatem: ergo etiam si Angelus ita menti repræsentaret objectum, ut illud voluntas necessario prosequeretur, non ideo dicendum esset agere immediate, ac directe in voluntatem, quod erat probandum. Neque tamen potest Angelus tale objectum voluntati proponere, in quod voluntas necessario feratur. Nam vel tale objectum esset quid creatum, aut increatum? Non primum, quia nullum bonum creatum potest voluntatem ad sui prosequutionem cogere, quum nihil creatum sit summe, & usquequaque bonum. Non secundum, quia bonum increatum, nimirum Deus, non cogit voluntatem ad sui amorem, nisi quum in se ipso videtur, sive intuitive cognoscitur; visio autem, sive cognitio Dei intuitiva haberi non potest media aliqua specie creata, ut supra (*lib. 1. prop. 17.*) ostensum est: ergo nullo modo potest Angelus ita bonum aliquod repræsentare, ut voluntas in ejus amorem necessario feratur.

4. Confirmatur: (*3. cont. Gent. c. 88.*) Angelus sua naturali virtute contra stabilitum naturæ ordinem operari non potest; sed ordo naturæ id fert, ut unumquodque a causa sibi proportionata, & proxima moveatur; proximum autem, & proportionatum motivum voluntatis est boni apprehensio: ergo Angelus nequit movere voluntatem nisi media boni apprehensione, quod suadentis est, non ipsum actum voluntatis producentis. Confirmatur secundus: Unumquodque ab eo agente natum est moveri motu efficaci, & ineluctabili, per cujus formam reduci potest in actum perfectum, sive adæquantem totam capacitatem mobilis; sed voluntas non potest reduci in actum perfectum, sive adæquantem totam suam capacitatem naturalem nisi per divinam bonitatem, in qua omne desiderium ejus quiescit, unde illud Augustini: (*1. Conf. c. 1.*) Fecisti nos, Domine, ad te, & inquie-

quietum est cor nostrum, donec requiescat in te: ergo voluntas non est nata moveri motu efficaci, & ineluctabili, nisi a summo Bono: nulla ergo creata substantia potest ita efficaciter movere voluntatem, ut voluntas ejus motioni resistere, atque obluctari non possit. Confirmatur tertio: Sicut inclinatio, sive appetitus naturalis sequitur naturam, ita inclinatio rationalis, sive rationalis appetitus, qui voluntas dicitur, consequitur rationem; sed inclinatio naturalis non provenit nisi a natura, & ab eo, qui largitur naturam: ergo inclinatio rationalis provenire non potest nisi ab ipsa ratione, & ab eo, qui est author rationis; sed author humanæ rationis solus est Deus: ergo solius Dei est humanam immutare voluntatem, unde dicitur: (*Prov. 21.*) Cor regis in manu Domini, quocumque voluerit, vertet illud. Et item: (*ad Philip. 2.*) Deus est qui operatur in nobis velle, & perficere.

5. Quod autem de voluntate, id ipsum de mente, aut intellectiva potentia dicendum est. Unde bonus, aut malus Angelus creatam mentem immutare non potest immediate, ac directe in ipsam operando. Quum enim ab objecto, & potentia pariatur notitia, duo sunt quæ ad cognitionem concurrunt, lumen nimirum naturale intellectus, & objectum, sive per se ipsum, si potest intime præsens esse intellectui, sive per vicariam sui speciem, non enim lapis est in anima, sed similitudo, aut species quædam ipsius. Secundum species igitur fit apprehensio, sive perceptio rerum; secundum autem lumen intelligibile perficitur judicium de apprehensis; Angelus autem neque potest lumen naturale intellectus immutare, quum non sit author naturæ, neque potest species intelligibiles intellectui immitere, quia nihil cognoscimus modo connaturali nisi per conversionem ad phantasmata, quæ fiunt actu intelligibilia per intellectum agentem; intellectus autem agens nequit esse aliquid separatum, ut demonstratur in lib. de Anima: ergo Angelus non potest directe, atque immediate hominis mentem immutare. Confirmatur utraque assertio communi ratione: Principium enim tam intellectivum, quam appetitivum, seu tam mens, quam voluntas non sunt aliquid separatum ab anima, ut infra (*l. 6. prop. 2.*) demonstrabitur; anima autem, quum sit simplex spiritus, ut item demonstrabitur (*ibidem*) nullos habet terminos quantitatis: quidquid ergo intra animam operatur, oportet ut sit intra terminos Essentiæ; intra terminos autem Essentiæ esse non potest, nisi illud a quo est ipsum esse, & quidditas rerum, quod primæ, & universalis causæ proprium est: nihil ergo illabitur menti, aut spiritui creato, nisi solus Deus, in quo vivimus, movemur, & sumus.

6. Mediate vero, atque indirecte & mentem, & voluntatem immu-

mutare bonus, aut malus Angelus potest. Materia enim (*1. p. q. 110. a. 2. & 3.*) corporea quamvis Angelo non obediat ad transmutationem substantialem, obedit tamen ad transmutationem localem. Unde Angelus non poterit ignem in ligno producere, nisi igne adhibito, & similiter effectus alios naturales, activa, quod dicitur, applicando passivis. Nihil enim generatur nisi a simili. Potest vero Angelus quodvis corpus movere localiter. Ex omnibus enim speciebus motus, qui est secundum locum minima mobilis immutatione perficitur, estque velut commune omnium naturalium operationum instrumentum. Quum autem inferiora per superiora regantur, & Angelos divinæ providentiæ exequutores, & omni huic adspectabili mundo præpositos tam vetus Philosophia, quam sacra doctrina fateatur, ut supra ostensum est, (*in. præc.*) dubitari non potest, quin corpora movere possint naturali virtute, cujus rei sunt innumera apud sacros, & profanos Scriptores exempla, ut antiquorum eam sententiam prætercam, quæ siderum, ac cœlorum evolutiones Intelligentiis motricibus attribuerunt. His positis, ita secundam hanc propositionis nostræ partem probat D. Thom. (*1. p. q. 111. ar. 3. & 4.*) Ea omnia, quæ per localem motum fieri possunt, subsunt naturali Angelorum virtuti; sed immutatio sensus, aut phantasiæ per motum localem perfici possunt, nam sensus ad corporis approximationem, aut præsentiam patitur; phantasia autem, sive imaginatio a sensu initium habet, est enim motus factus a sensu secundum actum: ergo sensum aut phantasiam potest naturali virtute Angelus immutare; sensus autem, & phantasiæ immutationem consequitur apprehensio, & apprehensionem appetitus: ergo Angeli mediate, & indirecte possunt apprehensionem, & appetitum, seu mentem, & voluntatem immutare. Item: Commotio spirituum, & humorum humani corporis per motum localem perfici potest; ad horum autem humorum, & spirituum commotionem diversæ in nobis passiones excitantur; passione autem conturbatus animus diversimode res apprehendit, aut de iis judicat; judicium autem, & apprehensionem consequitur appetitus: ergo hac etiam interiori via potest Angelus hominis apprehensionem, & appetitum immutare, non tamen ex necessitate, quia voluntati semper remanet libera ad consentiendum, aut resistendum passioni, propter quod dicitur: (*Gen. c. 4.*) Sub te erit appetitus ejus, & tu dominaberis illius. Hinc patet, quo sensu intelligendus est Damascenus, & communiter Patres, atque Ascetici Scriptores, quum dicunt, Angelos bonas nobis, aut malas cogitationes immittere, nimirum, non ipsas in nobis cogitationes producendo, sed objecta exterius proponendo, aut humores interius commovendo, unde talia exitentur phantasmata, & tales cogitationes consequantur. Nam quod ad phantas-

tasmata attinet, recte observavit D. Thomas, non posse Angelum phantasiæ imprimere formam aliquam non prius per sensus acceptam. Non enim potest facere, quod cœcus imaginetur colores, sed hoc facit per commotionem spirituum, & humorum, & per species corporum per sensum acceptas. Vide de his late disputantem D. Thomam quum citato loco primæ partis, tum præcipue quæstione decima sexta de Malo, articulo undecimo, ac duodecimo.

PROPOSITIO XXIV.

Angeli omnes in gratia creati sunt; sed non in perfecta beatitudine.

1. PRima propositionis hujus pars est contra antiquiores Scholasticos, Hugonem Victorinum, Rupertum, Guillielmum Parisiensem, & Magistrum sententiarum, qui Angelos in puris naturalibus a Deo creatos fuisse, existimarunt, quem opinandi modum suis temporibus communiorem fuisse, testatur D. Thomas. (*in 2. dist. 4. q. 4. a. 3.*) Contrarium tamen ipse docuit, & omnes nunc cum eo Theologi, quod Sanctorum doctrinæ magis videtur consentaneum. Non enim per aliquod temporis spatium prius fuerunt tenebræ Spiritus illi, quos Angelos dicimus, sed simul ut facti sunt, lux facti sunt, inquit Augustinus, (*11. de Civ. Dei cap. 11.*) non ita tantum creati, ut quoquomodo essent, ac viverent, sed etiam illuminati, ut sapienter, & beate viverent. Nam (*ibid. c. 9.*) quis bonam voluntatem in Angelis fecit, nisi ille, qui eos cum bona voluntate, id est cum amore casto, quo illi adhærerent, eos creavit, simul eis & condens naturam, & largiens gratiam? Simul quippe (*lib. ej. 12. c. 9.*) ut facti sunt, ei, a quo facti sunt, amore quo facti sunt, adhæserunt, eoque sunt alii ab aliorum societate discreti, quod alii in eadem bona voluntate manserunt, alii ab ea deficiendo mutati sunt. Ubi non Augustinus de amore naturali loquitur, ut Petrus Lombardus intellexisse videtur. Loquitur enim Augustinus de amore illo, & bona voluntate, quam nisi operante adjutorio Creatoris habere non poterant, de quo adjutorio alibi disputans ait: (*de Corr. & grat. cap. 10.*) Angelos ab initio illud accepisse, sine quo stare non possent, non illud quo starent. Hauserat hanc doctrinam ab antiquioribus Augustinus. Non enim, inquit Basilius, (*in Ps. 32.*) infantes facti sunt Angeli, ac deinde exercitatione perfecti, ac digni facti qui Spiritum acciperent; sed in prima conditione, ac veluti massa substantiæ ipsorum insitam habuere sanctitatem. Item scribit alibi: (*Ep. 141.*) Diabolum pristinam dignitatem amissise, postquam prior ille, ac beatus habitus

extinctus est, & huic opposita vis accensa: ergo & Dæmones ante lapsum beatum illum habitum, Charitatis nimirum, & gratiæ, atque insitam cum natura sanctitatem possedisse arbitratus est Basilius, quæ fuit etiam Gregorii Nazianzeni sententia ajentis: (*Orat. 38. de lapsu Ang.*) ut non omnino immobiles ad malum Angelos dicam; movet me ille ob splendorem Lucifer, qui propter superbiam caligo factus est.

2. Quod ideo adnotamus, quia non defuerunt Theologi, qui cum hoc discrimine loquerentur, ut dicerent, eos, qui in charitate steterunt Angelos, in gratia fuisse ab initio creatos, non autem eos, qui ceciderunt, quos nunquam in se habuisse Creatoris dilectionem Rupertus (*lib. 1. de oper. Trin.*) totidem verbis scripsit. Eamque sententiam ex prioribus illis Basilii verbis supra adductis, confirmari posse putat Petavius: (*de Ang. l. 1. c. 16.*) Sed veram verborum Basilii intelligentiam supra exposuimus, quum de immobilitate Angelicæ voluntatis disputavimus. (*prop. 19.*) At enim etiam eos, qui lapsi sunt, Angelos gratiæ participes aliquando fuisse præter adducta Patrum testimonia, ex aliorum quoque, & sanctorum Scripturarum locis satis aperte deducitur. Unde Damascenus: (*1. de fid. c. 3.*) Per Verbum, inquit, omnes Angeli creati sunt, & Spiritu Sancto sanctificante consummationem acceperunt. Signate autem de Diabolo: (*C. 4.*) Quum bonus ait, & boni causa conditus esset . . . splendorem illum, ac honorem, quem Dei beneficio consequutus erat, non ferens, libera voluntate immutatus est. Similia Prosper, (*1. cap. 3.*) sive quis est author libri de Vita Contemplativa, qui ab aliquibus Juliano Pomerio tribuitur.

3. Favent & verba Scripturarum. Dicitur enim apud Isaiam: (*cap. 14.*) Quomodo cecidisti Lucifer, qui mane oriebaris, & apud Ezechiel. (*cap. 28.*) In deliciis Paradisi Dei fuisti. Omnis lapis pretiosus operimentum tuum . . . Perfectus in viis tuis a die conditionis tuæ, donec inventa est iniquitas in te. Quæ utriusque Prophetæ verba, quamvis ad literam de Regibus Babylonis, & Tyri dicta sint, tamen sub eorum figura de Diabolo intelligunt communiter Patres, ac divini Verbi Expositores, ut infra multis testimoniis firmabitur. Judas etiam Apostolus, de cujus Epistolæ authoritate alibi (*lib. 10. pr. 9.*) constabit, ait, malos Angelos non servasse suum Principatum; sed non loquitur de Principatu, aut dignitate naturali, nam naturalia, etiam post peccatum integra in Angelis, & splendidissima remanent, ut est apud Dionysium, & tenent Theologi communiter: ergo loquitur de principatu, & dignitate gratuita, & supernaturali; uti Judæ locum interpretatur Hieronymus, (*in cap. 3. Oseæ.*) qui Dæmones, ait, de pristina dignitate lapsos nihil antiquæ gratiæ possi-

den-

dentes, aridos remansisse. Confirmatur denique ex illo Christi Domini ajentis apud Joannem: (*cap. 8.*) Diabolum in veritate non stetisse. Quæ verba sic accipiamus oportet, inquit Augustinus, (*11. de Civ. 15.*) ut in veritate, id est, in vitæ rectitudine fuerit quidem; sed non permanserit. Quæ fuit etiam Joannis Chrysostomi, (*hom. 53. in Joa.*) & Leonis Papæ (*serm. 19. de Quod.*) expositio.

4. Nonnullis etiam rationibus ad id suadendum non satis efficacibus, sed congruentibus tamen utitur D. Thomas. (*in 2. dist. 4. ar. 8.*) Gratia enim, inquit, est ad naturam sicut forma ad materiam sibi proportionatam; sed Deus non creavit materiam prius informem; in quam deinde formam induxerit, sed simul cum materia formam: ergo similiter existimandum est, simul cum natura rationali gratiam produxisse. Ita ille. (*in 2. sent. dist. 4. q. 4. a. 3.*) Quæ D. Thomæ argumentatio non parum accipit roboris ab adjuncto exemplo. Nam quum Deus hominem ad finem supernaturalem destinasset, simul cum natura ab creationis exordio, ei gratiam infudit, ut alibi (*lib. 7. pr. 1.*) dicetur; sed perfectior, & promptior conatus in finem supernaturalem exigendus erat ab Angelo, quam ab homine longe inferioris naturæ: ergo oportuit, ut Angelis ab initio suæ creationis gratiam infunderet. Secunda D. Thomæ ratio (*1. p. q. 62. ar. 3.*) potior est, nimirum: Gratia est principium, ac veluti semen omnium supernaturalium operationum, unde & semen Dei dicitur in prima Joannis; (*cap. 3.*) sed omni agenti naturali ab initio creationis inditum est principium, ac veluti semen omnium operationum naturalium secundum genus suum: ergo naturæ intellectivæ, atque ad finem supernaturalem ab initio suæ creationis destinatæ oportuit, ut provideretur de gratia, sive de principio, aut semine operationum supernaturalium. Quæ D. Thomæ argumentatio de omnibus Angelis æque procedit; nam quod ad gratiæ largitionem spectat, Deus non discernit, inquit idem (*1. p. q. 63. a. 5.*) ex Augustino inter Angelos ante conversionem aliorum, & aliorum aversionem.

5. Secunda autem propositionis pars, nimirum Angelos, etiam electos, non fuisse in sua creatione beatos, est communis omnium Theologorum cum D. Thoma, (*ib. q. 62. a. 2.*) sententia. Beatitudo enim creaturæ rationalis in intuitiva Dei cognitione consistit, ut alibi (*l. 7. pr. 5.*) demonstratur; sed cum intuitiva Dei cognitione non stat libertas ad peccandum, aut merendum: ergo Angeli nunquam fuissent liberi ad peccandum, atque adeo nunquam in via fuissent, nec potuissent, aut simul viatores, & comprehensores essent, Deumque videre, & mereri simul possent, quod solum naturali Dei filio legitur fuisse concessum. Difficultatem tamen ingerunt haud modicam Augustini verba pluribus in locis, ubi inter electos, & reprobos Angelos illud so-

lum constituere videtur discrimen, (*de corr. & grat. cap. 11.*) quod electi suæ perseverantiæ debitam mercedem accipere meruerunt tantam beatitudinis plenitudinem, qua eis certissimum sit semper se in illa esse mansuros. Et alibi: (*de don. Persev. c. 7.*) Diabolo, inquit, cum suis cadente, ipsi in veritate steterunt, & ad securitatem perpetuam non cadendi, in qua nunc eos esse, certissimi sumus, pervenire meruerunt. Existimavit ergo Augustinus, Angelos omnes in beatitudine creatos fuisse, solumque id dubitavit, (*lib. 10. de Gen. ad lit. c. 17. 18. 26.*) utrum sancti Angeli, si inter illos aliquando pariter beatus cum suis Angelis, Diabolus vixit, nondum habuerint etiam ipsi certam præscientiam perpetuæ felicitatis suæ, sed eam post casum ejus acceperint? In eamque sententiam propendet, (*11. de Civ. Dei cap. 12.*) ut Angeli sancti veritate certissima æternitatem suæ beatitudinis noverint, non autem peccatores, quare non frustra putari potest, ait, (*de Gen. ad lit. 10. c. 14.*) ab initio temporis Diabolum superbia cecidisse, nec fuisse ullum antea tempus, quo cum Angelis sanctis pacatus vixerit, ac beatus. Sic ille.

6. Augustinum sequutus est author libri de Ecclesiasticis Dogmatibus, (*cap. 62.*) qui Gennadius Massiliensis fuisse creditur. Tales enim, ait, creati sunt Angeli, ut si vellent, in beatitudinis luce persisterent; si autem vellent, etiam labi potuissent. Item Isidorus Hispalensis inquiens: (*7. de Origin.*) Angelos sanctos, postquam Apostatæ ceciderunt, in perseverantia æternæ beatitudinis fuisse solidatos. Consonat Gregorius, (*hom. 7. in Eze.*) qui sanctos Angelos, aliis cadentibus, in sua beatitudine perstitisse, inquit, atque hoc accepisse in munere, ut jam amplius cadere omnino non possent. Basilius quoque (*in Ps. 44.*) Angelos sanctos, ait, in eo, quo creati sunt statu, & conditione permanere. Adduci etiam solet in eamdem sententiam Fulgentius, (*de fid. ad Pet. c. 3.*) qui æternitatis, ac beatitudinis donum ab naturæ spiritalis Creatore ita accepisse Angelos, ait, ut si Creatoris dilectioni jugiter inhæsissent, simul æterni, beatique mansissent.

7. Dicendum tamen est cum D. Thoma, (*loc. cit. & q. 8. de Ver. a. 16.*) Augustinum beatitudinis nomine intellexisse perfectionem illam omnem, quam Angelus habuit in statu innocentiæ. Id patet ex aliis ipsius Augustini locis. Inquit enim, (*lib. de Correpz. & Grat. c. 10.*) de Diabolo, & Angelis ejus loquens: Etsi beati erant antequam caderent, & se in miseriam casuros esse nesciebant, erat tamen adhuc, quod eorum adderetur beatitudini, si per liberum arbitrium in veritate stetissent, donec summæ beatitudinis plenitudinem istam acciperent, ut cadere ulterius omnino non possent. Nam quomodo beati illa beatitudine, quæ in Dei visione consistit, qui a Deo averti

per

per peccatum poterant? Qua ratione beati ii, de quibus dubitat, utrum certam scientiam habuerint perpetuæ felicitatis suæ? Cum timore enim amittendæ felicitatis beatitudo stare non potest; sed adest timor amittendæ felicitatis, si non est certa scientia de perpetuitate illius: ergo sine hac certa scientia beatitudo stare non potest. Denique quia eodem modo Augustinus, & ex eo Fulgentius hominem in statu innocentiæ beatum dixit. Non ergo Augustinus de ea beatitudine loquitur, quæ in Dei intuitiva cognitione consistit, ut Ludovicus Vives interpretatur. (*comm. ad dict. textum.*) Quum ergo inquit Augustinus: (*11. de Civ. c. 9.*) sanctos Angelos nunquam fuisse peregrinatos a Deo, aut (*4. de Gen. ad lit. c. 24.*) ab initio fuisse lucis, & claritatis æternæ participes &c., ita intelligendus est, ut numquam a Deo recesserint per peccatum, & claritatis æternæ fuerint participes jure, non re, quia numquam jus ad beatitudinem amiserunt, sicut dicimur & homines vitæ æternæ participes, & regnum Dei intra nos esse ratione gratiæ, quæ vitæ æternæ pignus, & semen est, quo etiam modo aliorum PP. verba explicanda sunt.

8. Nonnulla alia hic ab Theologis quæri solent, non omnino prætermittenda. Dubitat enim Gottus: (*tr. 9. q. 7. dub. 2.*) utrum Angeli gratiam primo acceperint ad eam se propriis actibus disponentes, an nulla prævia præparatione? Quo in dubio ille existimat, Angelos se per proprios actus ad gratiam præparasse, eamque sententiam confirmat, primo testimoniis D. Thomæ ajentis: (*ib. a. 6. & 2. 2. q. 24. a. 3.*) Angelos sublimiores fortius, & efficacius ad Deum fuisse conversos, atque adeo majorem, & intensiorem gratiam accepisse. Ajentis item: (*1. p. q. 95. a. 1. ad 5.*) primum hominem in ipso creationis instanti potuisse gratiæ consentire: ergo similiter Angelus. Item: quia hominibus adultis gratia non confertur, nisi prævia dispositione: ergo idem dicendum de Angelis, in quibus ab initio creationis usus libertatis erat expeditior.

9. His tamen non obstantibus, dicendum videtur, Angelos nulla voluntaria dispositione præcedente gratiam accepisse. Si enim aliqua prævia dispositio præcessisset, secundum mensuram dispositionis collata fuisset gratia, sicut in hominibus accidit: sed Angelis gratia collata fuit secundum capacitatem cujusque naturalem, unde superiores majorem acceperunt gratiam, quam inferiores, ut cum D. Thoma mox dicetur. Si autem secundum uniuscujusque dispositionem gratia conferretur, id non erat necessarium, quum posset inferior se perfectius ad gratiam disponere, quam superior, sicut potuit inferior stare, cadente superiore: ergo gratia in Angelis non fuit secundum propriam dispositionem collata. Præterea: Dispositio ad formam, &

for-

forma oportet, ut sint ejusdem generis, saltem in hoc, ut si unum est naturale, & aliud; sed gratia est forma supernaturalis: ergo Angelus non potuit ad gratiam se disponere nisi per actum supernaturalem. Manifestum est autem, ait D. Thomas, (*16. de Malo a. 4.*) quod motus Angeli fuit primo in id, quod est sibi connaturale; quia per id pertingit in id, quod est supra naturam: ergo oportuit, quod Angelus in primo instanti converteretur ad naturalem sui cognitionem .... postmodum vero potuit converti in id, quod est supra naturam. Non ergo potuit se in primo instanti per actum supernaturalem se ad gratiam disponere. Præterea: in his, quæ non subjacent tempori, sed sibi ipsa sunt tempus, ut in Angelis, ipsæ conceptiones sibi succedentes causant diversa instantia hujus temporis: ergo in ea, quæ Angelus per unam speciem apprehendere non potest, necesse est, ut moveatur in diversis instantibus sui temporis, sed supernaturalia multo magis distant a naturalibus, quam quævis naturalia ab invicem: ergo si non omnia naturalia propter eorum distantiam potest Angelus per unam speciem, & simul apprehendere, multo minus naturalia, & supernaturalia: ergo illæ apprehensiones, seu conceptiones, & motus in Angelis faciunt diversa instantia; sed Angelus (*ib. ad 14.*) in primo instanti suæ creationis simul dum movebatur in suam naturam, movebatur in Deum, ut est author naturæ .... non tamen tunc ferebatur in Deum, ut est author gratiæ: ergo Angelus non potuit in primo instanti ad gratiam se disponere.

10. Ad argumenta vero pro contraria sententia responderi potest Ad primum D. Thomas loqui de conversione Angelorum in Deum merè naturali, sive in Deum ut authorem naturæ, ut ex prædictis patet. Ea autem conversio non potest dici ad gratiam dispositio. Deinde loquitur D. Thomas, non de eo, quod accidit, sed de eo, quod ex natura rei accideret. Naturale enim est, ut qui perfectius Deum cognoscit, majori conatu ad eum convertatur, & ei, qui ad majora natus est, congruum est, ut majora tribuantur ad conatus perficiendos subsidia. Ad secundum dicitur, consensum ad gratiam, de quo D. Thomas loquitur, non fuisse præparatorium, aut dispositivum, & præcedentem ipsam gratiam, sed subsequentem, & effectum ipsius. Quum enim motus voluntatis non sit continuus, potuit homo in prima infusione Divinæ gratiæ donum Dei cognoscere, & eam cum gratiarum actione acceptare. Hic tamen motus voluntatis effectus ipsius gratiæ fuit, non dispositio ad gratiam. Ad tertium respondetur, in statu naturæ lapsæ eam dispositionem in adultis requiri ratione præcedentis peccati, cum quo nascimur; in statu autem innocentiæ; omnes in gratia conciperentur sine prævia dispositione, & ita creati sunt Angeli.

11. Di-

11. Dices: (*1. p. q. 63. a. 5.*) Si mutationes sint instantaneæ; simul & in eodem instanti esse potest terminus primæ, & secundæ mutationis, sicut in eodem instanti, in quo illuminatur Luna a Sole, illuminatur aer a Luna; sed creatio est instantanea, & similiter motus liberi arbitrii in Angelis, quia non indigent collatione, & discursu rationis: ergo in eodem instanti potest esse terminus creationis, nimirum infusio gratiæ, & terminus liberi arbitrii, nimirum conversio Angeli in Deum. Ita verbis ipsis D. Thomæ argumentatur Gottus. Distinguitur autem major argumenti: si mutationes sint instantaneæ, & non necessario sibi succedentes, simul &c. concedo; si sint necessario sibi succedentes in ratione viæ, & termini, sicut dispositio ad formam, & forma, simul, & in eodem instanti esse potest terminus primæ, & secundæ mutationis, nego. Argumentum igitur ad rem D. Thomæ est optimum. Assumit enim ibi probandum, posse terminum creationis, sive primum esse naturale Angeli simul stare cum motu liberi arbitrii, sive cum aversione ad Deum in eodem instanti, atque adeo ex eo capite non repugnare peccatum Angelorum in primo instanti suæ creationis. Nos autem non ex eo capite assertionem probavimus, immo credimus, Angelum in primo instanti potuisse, & de facto ad Deum fuisse conversum; sed conversione pure naturali, sive ad Deum, ut authorem naturæ, quod diserte tenuit D. Thomas (*1. p. q. 62. a. 7. ad 3.*)

12. Urgebis tamen: Duæ operationes, si una ad aliam ordinetur, possunt esse simul unius potentiæ; sed cognitio, & dilectio naturalis ordinatur ad cognitionem, & dilectionem beatificam: ergo in Angelo possunt esse simul cognitio, & dilectio naturalis cum cognitione, & dilectione supernaturali. Ad argumentum distinguo minorem: Dilectio, & cognitio naturalis in supernaturalem ordinatur, & hic ordo potuit cognosci, & intendi ab Angelo in primo instanti suæ creationis, nego: & intendi non potuit, concedo. Non enim satis est, ut res, sive ex natura sua, sive ex superiori dispositione ad aliam ordinetur, sed ulterius requiritur, ut hic ordo ab operante cognoscatur, & intendatur, ut simul in utramque per modum unius ferri possit. Ordo autem rerum naturalium ad supernaturalia non potuit ab Angelo cognosci in primo instanti suæ existentiæ, in quo solum conversus fuit ad sibi connaturalia. Unde (*de ver. q. 16. ad 8.*) signanter primus dies mane non dicitur habuisse, sed vesperum, quod deinde transivit in mane. Quia lux illa spiritualis prima die facta, scilicet substantia Angelica statim facta, se ipsam cognovit, quod fuit cognitionis vespertinæ, & deinde hanc cognitionem retulit ad laudem Verbi, in quo facta est ei cognitio matutina. Unde Angelus in primo in-

instanti non habuit cognitionem matutinam, sed habuit vespertinam; & ex ea profecit in matutinam.

13. Quæritur secundo: Utrum in Angelis dona supernaturalia collata fuerint secundum capacitatem naturalem? id est, utrum quo nobilior est cujusvis Angeli natura, tanto majori præ aliis gratia fuerit ornatus? Affirmant communiter Theologi cum D. Thoma (*1. p. q. 62. ar. 6.*) duplici argumento: Nam primo: Angeli omnes inter se specie differunt, ut supra (*prop. 10.*) ostensum est. Inter multiplicitatem autem specificam, & numericam hoc est discrimen, quod numerica provenit a materia, specifica vero a forma. Forma porro est id, quod agens in operando præcipue intendit: ergo differentia specifica est quid intentum ab agente propter finem; sive intenditur propter finem; finis autem omnis creaturæ rationalis est beatitudo: ergo diversitas creaturarum rationalium in beatitudinem ordinatur, ut sicut Dei voluntas naturam ordinat ad gloriam, ita diversos gradus naturæ ad diversos gradus gloriæ, gloriæ autem semen est gratia: ergo naturæ rationales quo nobiliores sunt, ad majorem gratiam destinantur. Sicut architectus ex quo lapides aliquos pulchrius, elegantiusque perpolit, videtur eos ad nobiliorem domus partem destinare. Præterea: Voluntatis objectum est bonum cognitum: ergo quo bonum clarius, ac perfectius cognoscitur, tanto voluntatis impetus in bonum fortior est, ac vehementior; sed majora conanti majora debentur ad perficiendos conatus subsidia: ergo nobiliores substantias majori donorum supernaturalium copia divites esse oportet. Confirmari id potest a contrario sensu ex hominum exemplo. Homini enim gratuita dona conferuntur secundum propriam dispositionem, & non secundum capacitatem naturæ, & quia omnes hominum animæ ejusdem dignitatis sunt, neque est in eis diversitas specifica, & quia in homine est aliquid quod possit impedire, aut retardare motum intellectivæ naturæ, ut non omnis, quo potest conatu in Deum convertatur. Corpus enim, quod corrumpitur aggravat animam: (*Sap. c. 4.*) ergo quum horum utrumque desit in Angelis, ipsis gratuita dona conferantur oportet secundum capacitatem naturalem.

14. Rationi adstipulantur & Sanctorum testimonia. Ambrosius enim (*1. de Sp. S. c. 1. & 7.*) quum eos refutasset, qui Angelicam gratiam ab humana diversam comminiscebantur, tamen quum Angeli hominibus in adjumentum descendant, intelligendum est, quod creatura quidem superior Angelorum sit, quæ plus recipit gratiæ spiritualis, ejusdem tamen & erga nos, & illos munus authoris sit. Cyrillus item Alexandrinus, (*2. in Joan.*) sanctis, & intellectualibus Vir-

Virtutibus id substantive inditum videri scribit, ut hominibus præstent sive ratione sanctitatis, sive abundantia quadam gloriæ, quod ita optimo omnium artifici visum est. Basilius etiam, (*de Sp. S. c. 6.*) Angelos, ait, secundum excellentiæ rationem, qua sibi mutuo præstant, ab Spiritu mensuram sanctificationis habere. Gregorius vero Nazianzenus (*orat. 40.*) dubitat, & se nescire, inquit, utrum pro gradu conditionis suæ illuminationem, an pro gradu illuminationis conditionem acceperint.

PROPOSITIO XXV.

Via, & meritum bonorum Angelorum stabilitur.

1. QUum igitur Angeli creati non sint comprehensores, necesse est, ut aliquando, quod Paulus ajebat, (*2. ad Cor. c. 4.*) per fidem ambulaverint & non per speciem. Illud porro intelligibile temporis intervallum viam vocant Theologi, qua ad patriam tendit rationalis natura. Statuendum est igitur primo: Angelos sicut hominum genus, non nisi ex meritis beatitudinem obtinere potuisse. Beatitudo enim est præmium virtutis, ut etiam Philosophus agnovit in 1. Ethicorum; sed præmium non obtinetur nisi per meritum: ergo. Præterea: Beatitudo est quid supernatnrale, ut alibi (*lib. 7. prop. 1.*) demonstratur; sed ad supernaturalia nullum est in natura jus aut physicum, aut morale: ergo est donum pure gratuitum; unde dicitur: (*Rom. c. 6.*) Gratia Dei vita æterna; sed gratuita non conferuntur nisi bene merentibus: ergo nequit beatitudo obtineri nisi per merita. Confirmari id potest multis Sanctorum loquutionibus supra adductis, qui Angelos meruisse suam beatitudinem apertissime testantur, in quo Theologi omnes conveniunt.

2. Statuendum est secundo: (*1. p. q. 62. art. 2.*) Angelos beatitudinem mereri non potuisse nisi per actus supernaturales. Inter meritum enim, & præmium proportionem aliquam esse oportet; sed inter actus mere naturales, & præmium supernaturale nulla est proportio: ergo beatitudo per actus mere naturales obtineri non potest. Item: Finis supernaturalis talis dicitur, quia viribus naturæ obtineri non potest: ergo ad ejus obtentionem indiget natura elevari per auxilium supernaturale, de quo fusius alibi, (*lib. 7. p. 5.*) quum de gratiæ auxiliantis necessitate disputabitur.

3. Statuendum est tertio: (*ib. art. 5.*) Angelum per actum unicum supernaturalem beatitudinem meruisse: Gratia enim naturam supponit, & perficit. Est autem Angelo naturale, quum non per discursum, & inquisitionem procedat. (*prop. 14.*) ut statim cognito prin-

cipio, ad finem cognitionis, aut electionis perveniat, & sicut est in eo operatio naturalis ad finem naturalem, ita operatio supernaturalis ad finem supernaturalem: ergo sicut per unicam operationem assequitur finem naturalem, ita etiam finem supernaturalem; beatitudo autem per unicum actum charitate informatum obtineri potest, non ab Angelo solum, sed etiam ab homine: ergo Angelus statim post primum meritum adeptus est præmium. Suaderi etiam propositio potest a contrario exemplo. Ideo enim homini longius viæ concessum est intervallum, quia ad cognitionem, & electionem ob mentis infirmitatem nonnisi pedetentim ratiocinando, ac deliberando procedit, tum & falli potest, & ab corpore retardari, aut perturbari passionibus, unde (*Ps. 93.*) cogitationes hominum vanæ sunt, & incertæ, ac timidæ providentiæ nostræ. Præterea: hominis adhuc post electionem versatilis est, ac deambulatoria voluntas; sed hæc omnia locum in Angelis non habent, ut supra (*prop. 19.*) ostensum est: ergo in Angelis statim ad meritum præmium consequitur. Quod hinc etiam patet, quia rationalis anima si cum merito vitæ æternæ separatur a corpore, nec aliquo peccati reatu impeditur, statim ad Dei conspectum admittitur; sed Angeli sunt formæ simplices semper a corpore separatæ: ergo statim ac beatitudinem merentur, ea potiuntur, quum nullo peccati reatu impediri possint.

4. Contra vero ex supradictis haud levis insurgit difficultas. Angeli enim in gratia creati sunt, atque adeo merendi capaces; sed in eodem creationis instanti potuerunt per liberum arbitrium ad Deum converti, nihil enim prohibet, esse simul, & in eodem instanti terminum creationis, & terminum liberi arbitrii, quum utraque operatio instantanea sit, ut ex D. Thoma (*1. p. q. 63. a. 5.*) habitum est: ergo potuit Angelus in primo instanti creationis mereri beatitudinem. Si ergo eorum beatitudo non retardatur, statim in primo instanti fuerunt beati, cujus contrarium in præcedenti statutum est. Huic difficultati dupliciter occurri potest. Primo concedendo, Angelum in primo suæ creationis instanti potuisse beatitudinem mereri, aut ab ea quæstione præscindendo. Atque ita respondet D. Thomas (*1. p. q. 62. ar. 5. ad 2.*) beatitudinem non retardari, quia statim post meritum confertur, non quia confertur in ipso instanti meriti, quum non possit eadem voluntas simul esse in actu gratiæ imperfectæ, & consummatæ. Unde ipsa successio harum gratiarum facit instantia diversa, in quorum uno Angelus meruit beatitudinem, in alio fuit beatus. Secunda responsio pendet ex jam dicendis.

5. Statuendum namque est quarto, Angelum non potuisse in primo suæ creationis instanti beatitudinem mereri. Suadetur assertio primo argumentatione D. Thomæ supra facta. Nam ea, quæ per diversas spe-

cies Angelus cognoscit, non potest cognoscere simul, sed successive; atque adeo necesse est, ut ad ea moveatur in diversis instantibus sui temporis; sed supernaturalia magis distant ab naturalibus, quam quævis naturalia ab invicem: ergo si non omnia naturalia propter eorum distantiam potest Angelus simul, seu per unam speciem apprehendere, multo minus naturalia, & supernaturalia, quæ sunt gratuita. Manifestum est autem, quod motus Angeli primo: est in id, quod est sibi connaturale, quia per id pertingit ad illud, quod est supra naturam: ergo oportuit, quod Angelus in primo instanti suæ creationis converteretur ad naturalem sui cognitionem; sed per naturalem sui cognitionem non potuit beatitudinem mereri: ergo Angelus in primo instanti non potuit beatitudinem mereri. Postmodum autem, pergit D. Thomas, id est, post primum instans potuit vel converti id, in quod est supra naturam, vel ab eo averti; sed quia non potuit averti nisi postmodum, non potuit Angelus peccare in primo instanti: ergo quia non potuit converti nisi postmodum, non potuit mereri in primo instanti. Item: Angelus non potuit mereri beatitudinem, nisi convertendo se ad Deum, ut est author gratiæ, sive ut est author supernaturalis; sed Angelus (*ib. ad 14.*) in primo instanti suæ creationis simul dum movebatur in suam naturam, movebatur in Deum, ut est author naturæ; . . . . non tamen tunc ferebatur in Deum, secundum quod est author gratiæ: ergo Angelus in primo instanti suæ creationis non potuit beatitudinem mereri. Præterea: (*ib. ad 15.*) Nullus meretur beatitudinem nisi per actus charitate, sive dilectione Dei informatos; sed diligere se propter Deum in quantum est objectum supernaturalis beatitudinis, & author Gratiæ, est actus charitatis; diligere autem Deum super omnia, & se propter Deum in quantum in eo consistit naturale bonum omnis creaturæ, competit naturaliter non solum creaturæ rationali, sed etiam brutis animalibus . . . . & hoc modo Angelus in primo instanti suæ creationis se dilexit propter Deum: ergo Angelus in primo instanti suæ creationis beatitudinem mereri non potuit. Hæc ex ipsismet principiis, atque ipsis propemodum verbis D. Thomæ.

6. Diceretur tamen fortasse, D. Thomam in ea quæstione 16. de Malo loquutum esse secundum opinionem Magistri, & aliorum, qui Angelos non in gratia creatos existimarunt, quam sententiam sua ætate communiorem fuisse, D. Thomas ipse testatur; at in 1. parte Summæ contrarium tenuisse, atque aliter fuisse loquutum. Ostendendum est igitur etiam ex iis, quæ in 1. parte Summæ D. Thomas docuit, Angelos in primo suæ creationis instanti beatitudinem non meruisse. Docet enim, (*1. p. q. 62. a. 4. ad 2.*) quod conversione naturali Angelus non meruit beatitudinem, sed conversione charitatis, quæ est

per gratiam; sed Angelus in primo instanti non nisi naturalem motum habuit ad bonum, ut idem docet: (*q. 63. art. 1. ad 2.*) ergo Angelus in primo instanti non potuit mereri beatitudinem. Præterea: tunc Angeli meruerunt beatitudinem, quando quidam eorum per matutinam cognitionem ad laudem Verbi sunt conversi; sed instans primum in Angelis correspondet primæ operationi mentis Angelicæ, qua se in se ipsam convertit per vespertinam cognitionem, quia in primo die commemoratur vespere, sed non mane: ergo primum instans in Angelis non correspondet operationi, qua meruerunt beatitudinem, sed ei, qua Angelus (*8. de Ver. art. 16. ad 6. & 8.*) se ipsum primo in se ipso cognovit naturali cognitione. Se autem cognito, non in se ipso permansit, quasi se ipso fruens; sed cognitionem suam ad Dei laudem retulit, ut est objectum beatitudinis, & author gratiæ, per quam secundam operationem, atque adeo in 2. instanti beatitudinem meruit. Non ergo D. Thomas in Summa doctrinam aliam ab ea tradidit, quam in quæstionibus disputatis tradiderat.

7. Quamvis autem nusquam quæstionem hanc in terminis tractaverit, contrariam tamen sententiam tenuisse ille videtur. Docet enim, (*q. 63. art. 5. ad 3.*) quod quidquid est in merito, est a Deo, & ideo in primo instanti suæ creationis Angelus mereri potuit. Docet item, (*ib. ad 4.*) omnes Angelos, uti in gratia creatos, in primo instanti meruisse. Sed quidam eorum, ait, statim impedimentum præstiterunt suæ beatitudini præcedens meritum mortificantes, & ideo beatitudine, quam meruerant, privati sunt. Horum autem primum ita interpretor, ut dicatur, Angelos potuisse mereri, id est, non repugnare meritum Angelorum in primo instanti ex eo capite, ex quo repugnat eorum peccatum, ut infra explicabitur. Ad secundum respondeo, D. Thomam ibi loquutum de merito quodam naturali, & improprio, quatenus, quantis naturæ pollebant viribus, in Deum erant conversi. Unde D. Thomas (*ib. a. 6. ad 4.*) in loco simili; non omnes meruerunt, inquit, sed omnes fuerunt boni. Si enim de condigno beatitudinem meruissent, statim sequenti instanti Deum vidissent, & præcedens meritum mortificare non potuissent. Si de condigno meruissent, hoc fuisset per deliberatam electionem circa bonum supernaturale, & quum voluntas Angeli post deliberatam electionem sit immutabilis, averti a Deo deinceps non potuissent.

8. Equidem scio, quid ad harum objectionum solutionem scribat Cajetanus, (*in 6. art. q. 63.*) sed ipsa ejus perplexitas, & ambages faciunt, ut credam, non eam esse mentem D. Thomæ, quæ tot fulcris, & cavillis sustineri vix possit. Viam igitur bonorum Angelorum sic definimus, ut in primo instanti sua creationis ad Deum ut sui authorem conversi fuerint cognitione, & amore naturali, quam potue-

runt

runt maximo In ad Deum, ut authorem gratiæ, & objectum beatitudinis conversi sunt cognitione, & amore supernaturali, quo beatitudinem meruerunt, qua in 3. instanti potiti sunt.

PROPOSITIO XXVI.

De via, & lapsu malorum Angelorum.

1. Angelos peccare potuisse, & ab agendo deficere supra (*prop. 18.*) ostensum est, quum de Angelorum voluntate ageretur. Statuendum est autem primo: (*1. p. q. 63. art. 2.*) Angelum nisi peccato superbiæ peccare primum non potuisse. Angelus enim quum sit simplex spiritus peccare non potuit, nisi appetendo ea, quibus natura spiritualis affici potest; sed natura spiritualis corporeis bonis affici non potest; nemo enim afficitur, nisi ad id, quod apprehendit ut suæ naturæ conveniens; Angeli autem apprehensio circa bonum sibi conveniens falsa esse non potest: ergo Angelus peccare non potuit nisi per affectum, & appetitum boni alicujus spiritualis. In appetendo autem bona spiritualia, quæ sola sunt vera bona, non potest esse peccatum, nisi appetantur ex præsumptione virium propriarum sine debita subordinatione ad superioris voluntatem, & auxilium, quæ præsumptio est peccatum superbiæ: ergo primum Angeli peccatum, nisi superbia esse non potuit. Consequenter autem potuit in eis esse & invidia . . . Invidus enim ex hoc de bono alterius dolet, quatenus bonum alterius æstimat sui boni impedimentum; sed non potest bonum spirituale alterius æstimari ut nocivum sibi, nisi ob affectatam præexcellentiam; ipsamet autem præexcellentiæ affectatio superbia est: ergo peccatum invidiæ in Angelo supponit superbiam.

2. Statuendum est secundo: Angelos quosdam reipsa peccasse, quæ quidem assertio sola fide constat; ratione autem demonstrari non potest. Dicitur autem: (*Joan: c. 6.*) In Angelis suis reperit pravitatem. Et (*Joan: c. 3.*) quoniam ab initio Diabolus peccat. Diabolum in veritate non stetisse, (*Luc. c. 10.*) & tanquam fulgur cecidisse de cœlo; & (*Sap. c. 2.*) invidia Diaboli peccatum in mundum introiisse, atque his congruentia plurima. Et peccasse quidem superbia traditur etiam in Scripturis apertissime: (*Eccli. 18.*) Initium enim omnis peccati est superbia; sed peccatum Angeli fuit initium omnis peccati: ergo peccatum Angeli fuit superbia. Unde sub Regis Tyri, & Babylonis figura de eo dicitur: (*Ezech. c. 28.*) Perdidisti sapientiam tuam in decore . . . Dixisti, (*Isai. c. 14.*) In cœlum conscendam, super astra Dei exaltabo solium meum, sedebo in monte Testamenti, similis ero Altissimo &c. Hinc illud Apostoli: (*1. ad Tim. c. 3.*)

c. 3.) Ne in superbiam elatus in judicium incidat Diaboli, id est, ei simile, quo damnatus est Diabolus: ergo ob superbiam damnatus est Diabolus.

3. In eam propterea Scripturarum expositionem Patres omnes conspirant. Unde Ambrosius: (*Ep. ad Demet.*) Superbia, inquit, a Diabolo sumpsit exordium, qui quoniam ea, quam a Creatore acceperat, potentia, ac dignitate sibi placuit, seque authoris sui gloriæ comparavit, cum iis, quos in consensum impietatis suæ traxerat, a cœlesti sublimitate dejectus est. Hieronymus (*in c. 16. Ezec.*) superbiam appellat proprium Diaboli, primumque peccatum. Augustinus: (*de Gen. ad lit. lib. 11. c. 23.*) Factus, continuo se a luce veritatis avertit superbia tumidus, & propriæ dignitatis delectatione corruptus; quibus similia habet aliis in locis plurima. Gregorius: (*lib. 34. Mor. c. 17.*) Ei, a quo conditus fuerat, subesse despexit ... Cujus eo ipso similitudinem perdidit, quo esse ei superbe simili ea celsitudine concupivit, & his affinia passim. Leo (*Ser. 4. de coll.*) Diabolum, inquit, fuisse prius superbum, ut caderet, deinde invidum, ut noceret. Initium enim omnis peccati superbia, inquit Fulgentius, (*in primo ad Monim. c. 17.*) quæ tunc initium sumpsit, quum Angelus adversus Deum elatus, volens usurpare quod ei datum non fuerat, a Deo discessit. Consonant Prudentius, Alcinus, Avitus, Aratus, Juvencus, Cassianus, Paschasius Diaconus, Prosper, Faustus, Bernardus, quorum verba nonnulla ex innumeris dabit Petavius, (*3. de Ang. c. 2.*) sicut ex Græcis Athanasium, Nazianzenum, Chrysostomum, Cyrillum, Theodoretum, & alios.

4. In cujus tamen rei appetitione Angelus peccaverit; seu quodnam fuerit superbi illius tumoris proximum, & immediatum objectum non satis constat. Ut enim canit Prudentius: (*in Harmatigen*)

> .... Sibi Diabolus
> Persuasit genitum propriis se viribus, ex se
> Materiam sumpsisse sibi.

Quem & Alcinus (*lib. 2.*) sequutus est canens:

> .... Tumidos exarsit in ausus
> Se fecisse putans; mox tanquam conditor esset
> Ipse sui &c.

Hæc tamen poeticæ exaggerationi tribuenda putat Petavius. Sed non Poetice loquutus est Gregorius, (*34. Mor. c. 17.*) qui Diabolum, ait, relicto eo, cui adhærere debuerat, principio, suum sibi principium

pium esse, quodammodo appetivisse. Non Bernardus, (*Serm. 1. de adv.*) qui Diabolum damnatum esse, inquit, quod se Deo æqualem esse, arbitratus est; falsa enim opinione persuasit sibi, ut Cyrillus inquit, (*5. in Joan.*) posse creaturam ad naturam sui Creatoris ascendere. Unde cœlesti claritate præfulgens, ut est apud Paschasium Diaconum, (*2. de Sp. Sancto*) muneris conscius, authoris ignarus, habere se vidit, accepisse nescivit. Negavit quippe, ait Rupertus, (*1. de Vict. V. D. c. 11.*) Deum esse Creatorem suum, & existimavit se esse Deum. Neque solum æqualis Deo, sed major esse voluit, inquit Anselmus. (*de cas. Diab. c. 4.*) Unde & Deus dici voluit, & ut Deus ab Angelis adorari, quod Honorius Augustodunensis (*Tom. 9. Bib. Patrum col. 1145.*) scripsit. Tetigit eandem sententiam, quamvis sub dubio quodam Augustinus inquiens: (*in Ps. 70.*) Porro si perverse voluit imitari Deum, ut quomodo Deus non habet a quo formetur, non habet a quo regatur, sic ipse velut sua potestate uti, ut quomodo Deus, nullo formante, nullo regente vivat, quid restat, fratres &c. . . . . Hoc Diabolus fecit.

5. Hic tamen opinandi modus sustineri non potest. Ostensum est enim, (*prop. 14.*) Angelos in iis, quæ naturali eorum cognitioni subduntur, decipi, atque errare non posse; sed naturali lumine Angelus cognoscit, se creaturam esse, Deumque authorem suum, seque ad Dei æqualitatem pertingere non posse, hoc enim & homines cognoscere, ac demonstrare possunt: ergo Angelus falsam illam, ac stolidissimo quovis homine indignam de se, ac de Deo apprehensionem habere non potuit; quod autem non potest apprehendi, ut bonum, & conveniens, non potest appeti: ergo Angelus peccare non potuit, appetendo excessum, aut æqualitatem cum Deo. Quum ergo aliunde ex Scriptura, & Patribus habeatur, Diabolum ut Deum esse voluisse; restat, ut id non per æqualitatem, sed per similitudinem appetiverit, ut recte notavit D. Tomas. (*1. p. q. 63. ar. 3.*) Dupliciter autem creatura ad Dei similitudinem contendit, aut, scilicet, per operationes naturales, quod etiam rebus inanimatis convenit, aut per operationes supernaturales, quod non convenit nisi rationali naturæ. Utraque tamen similitudo a Deo est in nobis, sed prima a Deo ut naturæ conditore, secunda autem a Deo ut donorum supernaturalium authore. Per operationem ergo perfectissimam, & nobilissimam sibi competentem creatura assequitur perfectam, cujus capax est, cum Deo similitudinem; in nobilissima autem, & perfectissima creaturæ rationalis operatione ejus beatitudo consistit, ut etiam agnovit Aristoteles: ergo per operationem beatificam natura rationalis, ad quam potest, maximam cum Deo similitudinem pertingit. Et quidem si spi-

si spiritualis substantia in puris, ut ajunt, naturalibus a Deo condita fuisset, illa cum Deo similitudo, illaque beatitudo satis esset, quam propriæ naturæ viribus, a Deoque ut naturæ authore obtinere posset; sed quum tam homo, quam Angelus fuerint in gratia creati, totaque rationalis natura ad finem, seu beatitudinem supernaturalem destinata, ad hanc tenetur contendere, atque a Deo, ut authore, & largitore gratiæ, ea implorare subsidia, sine quibus præstitutum sibi finem assequi non potest. Quum autem non possit Angelus, sicut homines possumus specie recti decipi, reliquum est, ut peccaverit appetendo aliquid reapse bonum. In prosequutione vero boni convenientis peccatum esse non potest nisi per defectum modi, & ordinis, qui defectus contingere potuit dupliciter. Vel quia appetiit, inquit D. Thomas, (*1. p. q. 63. art. 3.*) ut finem ultimum beatitudinis illud, ad quod virtute suæ naturæ poterat pervenire, avertens suum appetitum a beatitudine supernaturali, quæ est ex gratia; quod fuit prætermittere ordinem a Deo stabilitum per elevationem naturæ rationalis ad finem supernaturalem, vel si appetiit ut ultimum finem illam Dei similitudinem, & beatitudinem, quæ est ex gratia, voluit hanc habere per virtutem suæ naturæ, non ex divino auxilio, qui fuit defectus in modo. Quod quidem non ita accipiendum est, quasi ignorare potuerit Angelus, beatam Dei visionem sine operatione Dei gratuita, & supernaturali obtineri non posse. Sciebat enim hoc, neque contrarium sibi promittere, aut sperare poterat. Non ergo fuit error, aut defectus scientiæ, sed inconsiderationis, quia dum nimis sibi complacet, seque miratur, de supernaturali auxilio non cogitavit. Non enim quæcumque cognoscit Angelus, semper actu considerat, ut supra dictum est.

6. Nam quod aliqui ex antiquis tradiderunt, Diabolum ideo damnatum, quod homini ad Dei similitudinem facto, aut rebus terrenis cunctis præposito, aut ad supernaturalem beatitudinem destinato, vel humanitati in consortium Divinitatis assumendæ inviderit, vel ipsi Dei Filio, ut Lactantius voluit, (*4. inst. c. 78.*) Id, inquam, stare non potest. Hæc namque invidia, inquit Augustinus, (*11. de Gen. ad lit. c. 14.*) superbiam sequitur, non præcedit. Non enim causa superbiendi est invidentia, sed causa invidendi superbia. Quippe quum superbia sit amor excellentiæ propriæ, invidentia vero sit odium felicitatis alienæ; quid inde nascatur in promptu est. Amando enim quisque excellentiam suam, vel paribus invidet, quod ei coæquantur, vel inferioribus, ne sibi coæquentur, vel superioribus, quod eis non coæquetur. Superbiendo igitur invidus, non invidendo quisque superbus est.

7. Statuendum est tertio, Angelum in primo suæ creationis instanti

pec-

peccare non potuisse. Motus enim incipiens cum ipsa rei existentia est ei ab authore; sed author naturæ Angelicæ solus est Deus; ab Deo autem malum culpæ esse non potest, ut supra ostensum est: ergo malum culpæ esse non potuit in Angelo simul cum prima existentia, sive in primo instanti suæ creationis. Præterea: Quum gratia supponat naturam, sic & operatio gratuita, aut supernaturalis operationem naturalem; sed operatio naturalis, aut motus naturalis voluntatis semper est in bonum sibi connaturale; in appetendo autem bonum sibi connaturale nemo peccat: ergo primus motus voluntatis non potest esse peccatum. Minorem intelligo de natura integra, & in sua prima operatione non impedita, aut retardata, qualis erat natura Angelica, aut etiam hominis fuisset in statu innocentiæ. Quæ autem in hanc assertionem opponi possent, objecit sibi jam dudum, diluitque D. Thomas pluribus in locis, (*1. p. q. 63. a. 3.*, & *q. 16. de Malo art. 4. & in 2. sent. dist. 1. quæst. 2.*) quos vide. Via igitur malorum Angelorum totidem, ac bonorum, instantibus circumscribitur. In primo enim naturali cognitione, & amore, sicut electi, in se, Deumque ut bonorum omnium naturalium authorem conversi sunt. In secundo quando oportebat ad Deum, ut bonorum supernaturalium authorem converti, in sui contemplatione absorptus id facere contempsit. In tertio, ab cœlo dejectus est. Unde nec mora aliqua fuit inter creationem Angeli, & ejus lapsum, nec inter lapsum, & pœnam, quamvis diversimode circa utrumque nonnulli ex antiquis loquantur, quos vide apud Petavium.

8. Utrum vero Diabolus, seu primus inter Angelos prævaricator fuerit omnium ordinum supremus, an alios exemplo duntaxat, an etiam hortatu suo in sceleris communionem traxerit, aliaque hujusmodi disputari solent, quibus super sedendum duximus, quod nihil de iis nisi per conjecturam assequi possumus, quum neque ex Scriptura, neque ex Patribus liquido colligantur.

9. De loco autem, tempore, & genere pœnarum, quibus Dæmones cruciantur, alibi (*lib. 18.*) fuse disseremus, sicut item de invocatione, & cultu, quem Sanctis Angelis Ecclesia Catholica exhibere consuevit.

INSTITUTIONUM THEOLOGICARUM

LIBER SEXTUS.

De Homine, & ejus dotibus naturalibus.

PRÆFATIO.

POst Mundi, & Angelorum considerationem, de Homine, quem paulo minus ab Angelis minuit Deus, (*Ps. 8.*) agendum est nobis. De homine autem non secundum corpus, quod ad Theologum directe non pertinet, sed secundum animam, per quam divinæ similitudinis, & supernæ beatitatis est capax. Quia vero de unaquaque re secundum Dionysium tria sunt inspicienda, natura, nimirum, seu quidditas, virtus, & operatio, prius de natura, & proprietatibus Animæ, deinde de Potentiis ejus, habitibusque, & virtutibus, tum denique de ipsius operationibus disseremus in hoc, & sequentibus libris. Quia vero ad finem supernaturalis beatitudinis potentiæ, habitusque naturales non referuntur, nisi per Gratiam eas elevantem, & perficientem, aliosque nobiliores habitus infundentem animæ, Gratiæ ipsius naturam, viresque, & effectus præmittimus. De his omnibus D. Thomas in fine primæ partis, & per totam secundam in duas partes subdivisam, quæ *Prima Secundæ*, & *Secunda Secundæ* vulgo dicuntur, Bellarminus tom. 3. Controversiarum per Tractatus varios, sicut Petavius, Gottius, Suarezius, quos, & alios passim citamus.

PROPOSITIO I.

Adamus hominum primus a Deo creatus est.

1. HOminem esse a Deo creatum, & naturali rationis lumine, & Scripturarum Sanctarum authoritate, & omnium omnis generis Scriptorum consensu perspicuum est, neque id in præsenti propositione probandum assumimus, quamvis ex dicendis apertissime eruatur. Contendimus enim contra Isaacum Peyrerium recentiorem elapsi sæculi Scriptorem, Adamum primum ex hominibus fuisse a Deo creatum, neque aliquem, aut aliquos, ut ille putavit, extitisse Præadamitas, sive ante Adamum creatos homines. Convincitur id primo ex ipsa Genesis historia. (*cap.1.*) Dixitque Deus: faciamus hominem

ad

ad imaginem, & similitudinem nostram, & præsit &c.; sed homo, de quo textus loquitur, fuit Adamus; ergo Adamus primus ex hominibus fuit a Deo creatus. Negat minorem Peyrerius, inquiens: hominem, de quo in cap. 1. Genesis alium esse ab Adamo, cujus de formatione non agitur nisi cap. 2. v. 7. Formavit igitur Deus hominem de limo terræ &c. huncque esse Hebræorum parentem, cujus ideo Moyses historiam describendam suscepit, aliorum genealogia, & gestis prætermissis. Sed hæc evasio frivola est. Ibi enim, non alterius hominis, sed primi ejusdem formatio fusius describitur, facta prius quadam præcedentium operum anacephalæosi, seu recapitulatione, uti Theophylus Antiochenus antiquissimus secundi sæculi scriptor, (*lib. 2. ad Autolycum*) & post eum Interpretes omnes animadvertunt, liquetque ex ipso secundi capitis exordio: Igitur perfecti sunt cœli, & terra, & omnis ornatus eorum, post quæ addit: Istæ sunt generationes cœli, & terræ, quando creata sunt in die, quo fecit Dominus Deus cœlum, & terram &c. Tum ad opus sextæ diei rediens: Formavit igitur Dominus Deus hominem de limo terræ, & inspiravit &c. Sicut ergo non aliud est cœlum, aliave terra, de qua in capite secundo, ita neque alius est homo ab eo, qui creatus capite primo dicitur. Convincitur secundo ex illis verbis: Homo non erat, qui operaretur terram. Et item: Adæ vero non inveniebatur adjutor similis illi . . . . Non est bonum hominem esse solum; sed hæc omnia vera non essent, si alii fuissent homines, & fœminæ præter Adamum, & Evam: ergo. 3. formatis cunctis animantibus terræ, adduxit ea Dominus ad Adam, ut videret, quid vocaret ea, & omne quod vocavit Adam, ipsum est nomen ejus; sed hoc inutile, & falsum esset, si alii præcessissent homines, a quibus nomina hujusmodi imponi potuissent, fuissentque procul dubio imposita: ergo.

2. Quarto: Si homo, de quo in capite primo Genesis non est Adamus Hebræorum parens; Adamus ille non sexta mundi die, sed post dies multos, immo annos, immo sæcula creatus est, ut Peyrerius contendit: non ergo requievit Deus die septimo ab universo opere, quod patraverat. Dices: Deum quievisse, aut cessasse ab creandis novis speciebus, non novis intra eandem speciem individuis, ut ad rem aliam respondimus supra cum D. Thoma. Contra tamen: Nam Sabbathum jubetur Israelis populus sanctificare, (*Exod. cap. 20.*) & in eo ab omni opere cessare in memoriam ejus quietis, qua Deus operibus in institutione mundi perfectis, ut Apostolus loquitur, ab omni operatione cessaverat. Unde relinquitur Sabbathismus populo Dei, id est, tanquam propria solemnitas ejus populi, quem Deus introire fecerat in requiem suam; sed hujusmodi solemnitas, & memoria nihil ad populum Dei, sive ad gentem Israeliticam pertineret,

 si Ada-

si Adamus ejus author post diem septimam creatus fuisset: non ergo Adamus post diem septimam creatus est. Quinto: Per unum hominem peccatum introivit in mundum, inquit Apostolus, (*ad Rom. 5.*) & ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt; sed hic homo, in quo omnes peccaverunt, Adam fuit juxta eundem Apostolum ajentem: (*1. ad Cor. 15.*) Sicut in Adam omnes moriuntur, ita in Christo omnes vivificantur: ergo ex Adamo peccatum originis in homines omnes derivatum est; at si Adamus fuisset solum Hebraicæ gentis, non totius humani generis pater, nulla esset ratio, cur omnes omnino homines ex ejus peccato constituerentur rei: Adamus igitur fuit totius humani generis pater. Respondet Peyrerius, peccatum unius alteri imputari posse vel propter naturalem conjunctionem, sicut parentum crimina filiis imputantur, vel propter conjunctionem politicam, sicut ob peccata Regum quandoque puniuntur populi, ut in Davide, & Ezechia constat, ex quo illud Horatii: (*lib. 1. ep. 2.*)

Quidquid delirant Reges, plectuntur Achivi,

vel propter quandam conjunctionem mysticam, sicut fides Abrahami fidelibus omnibus imputatur, & Christi Justitia omnibus hominibus. Et hæc quidem non absurde dicta, nec falso; sed ad rem importune. Contendit enim Author, hoc tertio solum conjunctionis genere Adami peccatum nobis imputari; contra tamen: Nam illa imputatio mystica fidei Abrahami non satis est, ut homines nascantur fideles, sicut ex Adami peccato nascimur *peccatores, & natura filii iræ*, ut Apostolus loquitur. (*Eph. cap. 2.*) Item: Fides Abrahami nemini imputatur, nisi Patrem illum, & fidei exemplar imitetur; at peccatum Adami, non imitatione, sed origine ipsa, & generatione contrahimus, alias parvulis non inesset: ergo non eadem ratione fides Abrahæ, & Adæ peccatum nobis imputatur. Inter Christum autem, & homines reliquos conjunctio mystica attenditur secundum rationem Capitis, & membrorum, Vadis, Redemptoris, & Reorum, & Captivorum: sed nulla hujusmodi, aut alterius cujusvis generis relatio inter Adamum, & homines reliquos fingi potest, si ille solum Hebraicæ gentis, non totius humanæ propaginis author esset: ergo. Convincitur id ipsum denique ex aliis Scripturarum, & Patrum locis, ubi Adamus primus hominum dicitur, ut in citato loco Apostoli: (*1. ad Cor. 15.*) Primus homo Adam in animam viventem, novissimus Adam in spiritum vivificantem. Primus homo de terra terrenus. Et apud Salomonem: (*Sap. 10.*) Hæc illum, qui primus a Deo formatus est pater orbis terrarum, quum solus esset

creatus &c. Similiter Concilia. Carthaginiense, cujus Canones in Milevitano sunt editi. Ibi: (*can. 1.*) Quisquis dixerit, Adam primum hominem mortalem factum, ita ut &c. Tridentinum: (*Sess. 5. can. 1.*) Si quis non confitetur primum hominem Adam, quum mandatum Dei &c. Non ergo novit, dicamus Peyrerio, quod Augustinus Fausto, (*2. c. 3.*) non novit Ecclesia Apostolica primum illum hominem vestrum. Audite Apostolum dicentem: Primus homo de terra terrenus .... In ipso enim mundi exordio Adam, & Heva parentes omnium gentium erant, non tantummodo Judæorum, & quidquid figurabatur in Adam de Christo, ad omnes utique gentes pertinebat; quibus est salus in Christo. Hæc Augustinus, (*tr. 3. in Joan.*) cui omnes Patres consentiunt, qui Adamum Protoparentem, Protoplastum, primumque hominem passim appellant, ut innumeris testimoniis firmari posset, & ipse confessus est demum Peyrerius, hoc & aliis Calvinianæ sectæ erroribus abjuratis. Restat, ut momenta, quibus in eam inductus fuerat opinionem, expendamus.

4. Sic autem argumentatur primo ex Apostolo: (*ad Rom. 5.*) Usque ad legem peccatum erat in mundo; peccatum autem non imputabatur, quum lex non esset. Sed regnavit mors ab Adam usque ad Moysem, etiam in eos, qui non peccaverunt in similitudinem prævaricationis Adæ. Ex quo sic: Usque ad legem, quæ primum Adamo est imposita, peccatum erat in mundo; sed ante legem Adamo impositam non erat peccatum Adami: ergo alii fuerunt, qui ante Adamum peccaverant, & quorum peccatum ante omnem legem positivam fuit in mundo. Dices: Apostolum nomine legis intelligere, non eam, quæ fuit Adamo imposita, sed eam, quæ fuit per Moysem data, quæ antonomastice in Scripturis lex dicitur. Contra vero: quia ut idem Paulus subjungit: ante legem peccatum non imputabatur, quum lex non esset, sed ante legem Moysi datam peccatum imputabatur, ut imputatum est ipsi Adamo, & Sodomitis, & iis omnibus, qui ante Mosaicam legem peccaverunt: ergo Apostolus de Mosaica lege non loquitur. Ad argumentum nego, Apostolum loqui de Lege Adamo imposita, ad cujus probationem distinguo majorem: ante legem peccatum non imputabatur ad culpam, nego; non imputabatur ad pœnam, quum lex non esset talem pœnam statuens, aut ad eam condemnans, concedo. Non imputabatur peccatum, inquit Augustinus, (*Epist. 157.*) quia lex non erat, qua arguente demonstraretur, sive lex rationis in parvulis, sive lex literæ in adultis. Probat enim Paulus, ut optime videtur explicuisse Toletus Cardinalis, (*in hanc Epi. ad Rom.*) omnes mori propter peccatum, quo in Adam peccaverunt, nec pœnam hanc mortis statutam esse hominibus propter actualia, & singularia sua peccata. Sic autem probat: Usque ad

ad legem per Moysem datam peccatum erat in mundo, semper enim peccatores inventi sunt; horum autem peccatorum mors pœna esse non potuit, quia peccata non imputantur ad pœnam temporalem, nisi ex legis præscripto, tunc vero nulla lex erat talem pœnam præscribens; ergo propter ea peccata mors omnibus infligi non potuit; sed regnavit mors ab Adam usque ad Moysem, id est ab exordio mundi usque ad legem, etiam in eos, qui non peccaverunt in similitudinem prævaricationis Adæ, uti sunt parvuli, qui nullius legis prævaricatores dici possunt: mors igitur non propter singularium hominum peccata, sed propter commune Adami peccatum omnibus inflicta est. En invictissimum Apostoli argumentum, ex quo nihil ad Præadamitarum intentum eruitur. Dices: etiam ante legem homines propter singularia peccata alios diluvio submersos, alios igne consumptos: ergo ante legem peccata etiam singulorum eis ad mortis pœnam imputabantur. Distinguo consequens: ergo ante legem peccata ad mortis pœnam imputabantur, ita ut si illi non peccassent, mortem nullo modo incurrissent, nego; ita ut si non peccassent, non hoc, aut illud mortis genus incurrissent, concedo. Morti enim homo est obnoxius propter originis peccatum, si autem huic & alia personalia superaddantur, quæ sint mortis stimuli, illa immaturior, violentior, tristior, ærumnosior peccatoribus ingruet secundum divinæ justitiæ dispositionem. Dices iterum: in textu Apostoli non legendum, *in eos qui non peccaverunt*. Sed, *in eos qui peccaverunt*. Ita enim sine illa negatione legunt Tertullianus, Cyprianus, Marius Victorinus, Hilarius Diaconus, sive Pseudoambrosius, Origenes, Ruffinus, & ex antiquioribus alii. Respondeo, negationem omnino legendam cum Vulgata, & editis Græcis Codicibus, cum plerisque Græcis, & Latinis Patribus, cum Sedulio, immo cum Origene, & Ruffino, qui eam in aliis Codicibus haberi fatentur. Quamquam etiam negatione illa omissa, Pauli locus commodissime explicari possit, regnasse mortem in similitudinem prævaricationis Adæ, in iis, qui in ipso peccaverunt non proprietate actionis, sed contagione originis, quia inerat eorum in membris similitudo prævaricationis Adæ, ut Augustinus loquitur, (*Ep. ad Hilar. 89.*) qui ad rem nostram subjungit: Nonnulli sane Codices legunt: in eos qui peccaverunt &c. Quibus quidem verbis nullomodo iste sensus aufertur. Secundum hoc quippe intelliguntur peccasse in similitudinem prævaricationis Adæ, secundum quod supra dictum est, in quo omnes peccaverunt. Sed tamen Græci Codices unde in Latinum Scriptura translata est, illud plures habent, quod diximus.

5. Argumentantur secundo: Abel fuit pastor ovium, Cain autem agricola; sed hæc cura, hic labor artes alias supponunt, aliosque homi-

mines præter Adamum, & Hevam: ergo. 2. Ibidem Caino dicitur: Si male egeris, statim in foribus peccatum aderit: erant ergo tribunalia, & Judices in portis civitatum, ubi antiquitus causæ decidebantur, ut alibi ex Scripturis constat. 3. Ibidem Cainus queritur: Ejicis me hodie a facie terræ . . . . omnis igitur qui invenerit me, occidet me; sed id timere non poterat Cainus a paucis hominibus parentibus, & fratribus suis: ergo alii homines non ex Adamo geniti erant in terris, ab quibus sibi timeret Cainus. 4. Cognovit Cain uxorem suam &c.; sed hæc ipsius soror esse non poterat, quum nulla nata fuisset Adamo filia: ergo. 5. Ædificavit Cain civitatem, vocavitque nomen ejus ex nomine filii sui Henoch; sed nulli esse poterant novæ Coloniæ cives, nulli architecti, si mundus ab solis Adami posteris incolebatur: ergo. Hæc omnia tamen non difficile est solvere. Ad primum distinguo minorem: hæc cura, & hic labor uti nunc est in usu, alias artes, aliosque homines supponunt, concedo; hæc cura, & hic labor ad simplicitatem illorum temporum accommodatus, nego. Responsio patet in barbaris illis, & incultis gentibus, quæ etiamnum inveniuntur, ubi nullis inventarum artium adminiculis hujusmodi ministeria ad vitam necessaria, natura duce, ab hominibus paucis exercentur. Ad secundum nego, ibidem agi de tribunalibus, aut judiciis in portis urbium exerceri solitis. Est enim ibi Hebraismus, seu modus loquendi consuetus, de re, quæ præsto est: (*Ep. Jac. c. 5.*) Ecce judex ante januam assistit. Ad tertium nego, quod falso minor supponit, nimirum, paucissimos tunc extitisse homines, parentes nimirum, & aliquot Caini fratres. Notandum est enim, mortem Abelis contigisse prope annum 130. vitæ Adami; (*Gen. 5.*) nam, eo anno natus est Seth, quem Eva dixit, (*Gen. 4.*) sibi datum pro Abele. Eo igitur tempore plusquam centum filios, & filios filiorum, ac nepotum habere Adamus poterat, qui necem fratri innocenti illatam ulciscerentur, quique magnam illius regionis partem occuparent, ut nusquam tutum se degere posse, Cainus crederet, qui immensam telluris extensionem ignorabat, timorem augente præsertim sceleris conscientia. Ad quartum negatur minor. Plures enim filiæ Adamo natæ sunt, quamvis ad illud usque tempus de nulla in Scripturis mentio fiat.

6. Pro quinto notandum: ex Scriptura non haberi, Henochum fuisse Caini primogenitum, nec item haberi, statim post ejus natalitium Henochiam civitatem de ejus nomine fuisse fundatam, quæ duo observavit dudum Augustinus. (*15. de Civ. Dei c. 8.*) Contingere ergo potuit, ut Henochus non nisi post multos annos Caino nasceretur, v. g. anno Caini 300., & non nisi post centum, aut ducentos ab ejus nativitate annos ædificaretur civitas, id est, anno vitæ Adami qua-

quadringentesimo, aut quingentesimo. Quis autem dubitaverit, inquit Augustinus, (*lib. 1. qq. in Gen. q. 1.*) per unius hominis ætatem tantum multiplicari potuisse genus humanum, ut esset unde constitueretur non una, sed plurimæ civitates? Quod ex hoc conjici facillime potest, quod ex uno Abrahamo non multo amplius quadringentis annis numerositas Hebrææ gentis tanta procreata est, ut in exitu ejus populi ex Ægypto (demptis fœminis, pueris, ægrotisque, & senibus) sexcenta hominum millia bellicæ juventutis fuisse, referantur. Adde Idumæorum gentem ex Jacobi filio Esau Abrahæ nepote. Quot inde cives, quot architectos ex hac multitudine habebis?

7. Argumentatur 3. Peyrerius: Antipodas negavit Augustinus, (*16. de Civ. c. 9.*) quod absurdum putaret, homines aliquos ex hac in illam partem Oceani immensitate trajecta pervenire potuisse, ut etiam illic ex uno illo primo homine genus institueretur humanum; quam Augustini sententiam sequutus Zacharias Romanus Pontifex Virgilium quemdam Antipodas asserentem condemnavit, ejusque opinionem iniquam, & perversam dixit; (*Epist. 10. ad Bonif.*) sed Antipodas existere, jam toti orbi manifestum est: ergo nationes illæ hominum non sunt ab uno illo primo homine derivatæ. Oceanus enim intrasmeabilis est hominibus, & qui trans illum sunt mundi, ut ex Clemente Romano habet Origenes. (*in 1. ad Corinth. cap. 20.*) Confirmatur: Nam Gigantes, Pigmæi, Æthiopes, Indi, quorum diversissima configuratio est, capilli, alimenta, mores ab eodem parente non videntur descendere. Hæc tamen omnia facile evanescunt. Si enim Augustinus putavit, Antipodas cum Scripturarum veritate pugnare, in hoc deceptus est, & quo erat animi candore, ac modestia, sententiam illam retractasset, si ad decimum sextum sæculum vixisset. Zacharias autem Pontifex neque Virgilium damnavit, ut Pontificiæ authoritatis osores garriunt, sed Bonifacio Moguntino Episcopo causam commisit, reumque Romam se conferre jussit, ut ex ejus epistolis liquet, neque Virgilii doctrinam iniquam, & perversam vocavit, quod Antipodas esse affirmaret, sed quod alterius speciei homines sub terris degere, alios mundos, aliumque Solem, Lunam aliam effutiret, atque in vulgus disseminaret, ex qua doctrina eo modo jactata Scripturarum veritati bellum imminebat. Eodem ex capite antiquis fuit Clemens Romanus suspectus, quod mundos alios trans Oceanum esse, dixerit, cujus tamen verba sano sensu explicari posse, alibi ex Origene observavimus. Quod vero Oceanum, & qui trans illum sunt, mundos intransmeabiles esse dixerit, id per quamdam hyperbolem dixit. Nec enim navigandi ars tempore Clementis erat ignota. Ante diluvium igitur dici potest, vel remotissimas eas regiones, Peruvianam, v. g. cultas ab hominibus adhuc non fuisse, vel nullo maris

in-

intervallo fuisse terras disjunctas; uti nunc sunt, vel navigiis in eas partes transmigratum, neque enim cogimur dicere, Arcam Noemicam primum navigium fuisse. Post diluvium vero, quod salva Scripturarum authoritate, universale fuisse negari non potest, quamvis id eadem pressus difficultate Peyrerius negaverit: post diluvium vero dicendum, aut mare non nisi post longum annorum spatium id omne occupaverit, quod nunc occupat, ut nulla, vel facili navigatione trajici potuerit, aut aliquos, vel instituta navigatione, vel casu illac delatos, novas regiones incoluisse. Quoquomodo autem id contigerit, Scripturæ hypothesis, non hypothesi Scriptura accommodanda est.

8. Ad confirmationem dico, eam hominum diversitatem in quantitate, & colore, quæ ab alimentis, complexione, regionumque diverso situ provenire potest, & reapse provenit, diversitatem originis non arguere, quum inter ipsos unius fere regionis populos, Lusitanos v.g., & Gallos notabilissima sit hujusmodi accidentium diversitas. Non ergo quia rationem phyisicam assignare nequeamus, cur antiquis temporibus Gigantes fuerint, nulli vero nunc, aut non nisi raro, & veluti monstra quædam inveniantur, ideo aut Scripturæ repugnandum est, eos extitisse asserenti, aut ex uno omne genus hominum ortum ducere affirmanti. Nam quod Rabbini quidam tradiderunt, primum hominem gigantæa mole præditum, id neque verum est, neque difficultatem solvit, quæ eadem est, sive ex Gigante non gigantes, sive ex non gigante gigantes nascantur. Afferunt autem ad id firmandum, quod in Scripturis legitur (*Jos. c. 11.*) Adam ibi maximus inter Enacim situs est. Stirpem autem Enacitarum gigantæam fuisse ex libris Regum, & ex Numerorum libro (*c. 13.*) habetur, ubi Exploratores, vidimus, inquiunt, monstra quædam filiorum Enach, de genere gigantæo, quibus comparati quasi locustæ videbamur. Adam ergo, qui maximus inter Enacim fuisse dicitur, fuit omnium gigantum maximus. Hæc illi: sed non vident Adami nomen ibi pro appellativo, non pro nomine proprio usurpatum, ut ita dictum sit: Adam maximus, quasi, homo maximus. אדם enim hominem significat; nomen autem speciei primo ejus individuo quasi antonomastice factum est proprium. Nec dissimulaverim tamen, Patres quosdam ex eo Regum loco adductos fuisse, ut crederent, Adamum Hierosolymis, & in eodem monte, ubi JESUS crucifixus est, fuisse sepultum, de quo alibi. Gigantum igitur non solum aliqua individua, sed stirpes etiam integras extitisse, & Sacræ, & Profanæ historiæ conformius arbitramur. Quo enim proprius ab sui prima institutione, & vigore natura aberat: eadem ratione, qua longæviores, sive diuturnioris vitæ homines, ita & proceriores, sive robustioris corporis

edidisse verosimilius est. Nec video, cur homines alti sex, aut septem cubitos, qualis Goliath, aut Og, quibus fere æquales alii Gigantes fuerint, quos Scriptura commemorat, non, inquam, video, cur hi diversæ speciei, & diversæ originis esse credantur ab his, quos

Terra malos homines nunc educat, atque pusillos

& non diversum genus, & origo tribuenda quoque sit Hebræis illis, quorum, qui junior mortuus est, Lamechus, vixit annos septingentos septuaginta septem (*Gen.4. & 5.*) ab illis posteris eorum, de quibus dictum est: (*Ps.89.*) Dies annorum nostrorum in ipsis septuaginta anni; si autem in potentatibus octoginta. Nam cur paulo major corporis proceritas diversam arguat originem, & non longe major vitæ diuturnitas? Quod si hoc ex aeris, regionisque temperie, alimentorum simplicitate, aliisque similibus ex causis repeti potest, cur non & illud? Quasi vero, inquit Augustinus (*15. de civ. D. c. 23.*) corpora hominum nostrum modum longe excedentia non etiam nostris temporibus, idque ut ipse etiam adonavit, ex parentibus non communem mensuram excedentibus nata sint. Neque solum ego gigantes aliquos, & integras eorum stirpes extitisse puto; sed universim hominum corpora proceriora, & robustiora fuisse. Asseruit hoc diserte Augustinus idem inquiens: (*ibid. c. 9.*) Præter gigantes, qui longe cæteris anteibant, erant omnium multo majora, quam nostra tunc corpora. Plinius Secundus doctissimus homo, quanto magis, magisque præterit sæculi excursus, minora corpora naturam ferre testatur. Quod etiam Homerum commemorat, sæpe carmine fuisse conquestum, non hæc veluti poetica figmenta deridens, sed in historicam fidem tanquam miraculorum naturalium scriptor assumens. Homeri loca habentur in 5, & 12 Iliadis, ubi de saxo, quo Diomedes Æneam percussit:

Non illud magno ab terra convellere nisu
Bis gemini auderent juvenes, quos hæc daret ætas.

quibus in 12 similia. Inde natum & illud, quod Turnus in Æneam conjecit Æn. 12, cujus etiam testimonium adducit Augustinus, unde lepidum illud Juvenalis.

Nec hunc lapidem, quali se Turnus, & Ajax,
Vel quo Tydides percussit pondere coxam
Æneæ, sed quem valeant emittere dextræ
Illis dissimiles, & nostro tempore natæ,

Nam

Nam genus hoc vivo jam decrescebat Homero.
Terra Malos homines nunc educat, atque pusillos.

Quod si omnium hominum multo erant majora, quam nostra tunc corpora, maxime id de Palestinæ antiquis colonis dici potest, quos Solymos appellat Homerus, & de quibus apud eundem (*Ili. 6.*)

Bellerophon hominum ajebat non durius ullum
Se vidisse genus, mole aut insignus alta,

quibus consonant, quæ de Amorrhæis in sacris libris leguntur: (*Amos 2.*) tradidi tibi Amorrhæum, cujus altitudo erat tamquam cedri, & robustus erat, ut quercus: Porro corporum proceritatem regionibus, sicut & colorem tribuendum patet, quod hominum minimi Lappones ad polum Borealem, maximi Patagones ad polum Australem, Nigri autem prope Zonam torridam inveniantur. Sed de his satis.

9. Opponunt quarto Præadamitæ, & alii Religionis osores, annales Chaldeorum, Ægyptiorum, Sinarum, ex quibus efficitur, ut Augustinus inquit, (*12. de civ. cap. 10.*) in historia temporum multa annorum millia contineri, quum ex literis sacris ab institutione hominis nondum completa annorum sex millia computentur. Et Ægyptii quidem quum tres Regum Dynastias habuisse dicantur, Deorum scilicet, Heroum, atque Hominum, ex quibus postrema, quæ solum vera esse potest, annorum fuit, ut ex ejus gentis Sacerdotibus scribit Herodotus, decem mille trecentorum quadraginta. Chaldæi, quo tempore Alexander Asiam est ingressus, quadraginta septuaginta annorum millia numerabant, ex quo sidera observare cæpissent, uti Tullius scribit. (*l. 1. de Divinat.*) Apud Sinas autem, inquit Scaliger, annus hic 1594, (quo scribebat) est a conditu mundi octingenties octogies milesimus septuagesimus tertius. At vero si Ægiptiorum gens, & regnum per tot annorum myriades steterat, & mille ducentas Eclipses octo supra quadringentis annorum millibus observaverant ante Alexandrum, cur Ptolomæus Ægyptius genere, qui omnes ad sua tempora observatas Eclipses accuratissime, atque studiosissime collegit, patrias illas observationes prætermisit, & ad Chaldeorum monumenta perquirenda se contulit? Quod si Chaldæi ipsi quadringentis septuaginta millibus ante Alexandrum annis sidera observarunt, cur Ptolomæus ex iisdem monumentis octo duntaxat sæculorum observationes & Eclipses recenset? Nempe Manetho sribit, Vulcanum apud Ægiptios annos novem mille regnasse. Credant hæc Spinosa, & Hobbesius, Colliniusque, & Mirabaudius oculatissimi nostrorum tempo-

rum Critici, non ego. Garriunt ergo frustra, ut Augustinus loquitur, (*18. de Civ. cap. 40.*) vanissima præsumptione dicentes, ex quo rationem siderum comprehendit Ægyptus, amplius quam centum annorum millia computari. Ex quibus tamen libris istum numerum collegerunt, qui non multum ante annorum duo millia, literas magistra Iside didicerunt. Non enim parvus author est in historia Varro, qui hoc prodidit. Hæc Augustinus, cujus ego sententiam teneo; verum argumentandi rationem non probo. Nec enim adduci possum, ut credam, Ægyptios Moysis tempore literis caruisse, de quo in secundo libro dictum est. Validius illud est argumentum, quo idem Augustinus utitur, (*12. de Civ. cap. 10.*) ipsa nimirum Historicorum inter se dissonantia, ex qua efficitur, ut ei potius credere debeamus, qui divinæ, quam tenemus non repugnat Historiæ. Trismegisti, Manethonis mendacissimorum scriptorum de rebus Ægyptiis vix fragmenta supersunt, in quibus tamen summa utriusque dissensio est, ut Julianus Africanus, Georgius Sincellus, aliique observaverunt. Ctesiæ, & Berosi fragmentis universa nititur Chaldaica historia. Ctesiam autem Strabo, Plutarcus, aliique fabulis scatere quam plurimis, dudum adnotaverunt. Berosus nonnulla quidem recte scripsit, unde a Josepho laudatur, fabulosa tamen innexuit plurima, ut Jacquelotius, aliique demonstrarunt. Quid Sinensium Annales? sub Yao per dies decem stetisse Solem immotum, ibidem narrari fertur, & alia his similia quam plurima, quæ nimirum avidissime deglutiunt, qui Josue tempore Solem per horas aliquot stetisse non credunt. Adde maximam Historicorum Sinensium inter se diversitatem, quæ tanta est, ut de solo Yai regno, ejusque initiis undecim discrepantes sententias numeraverit Freretus. Quid? quod in aliis Historiis veritati investigandæ solum obstat authorum, & opinionum diversitas; at in Sinensium annalibus præter diversas authorum sententias, eorumque multitudinem, maximam affert difficultatem lectionum varietas. Quum enim in scribendo Sinenses non characteribus cuicumque dictioni adaptabilibus, ut nos, sed hieroglyphicis literis, aut symbolicis utantur, neque voces, sed res ipsas characteribus significent, hinc fit, ut nisi summo, & diuturno studio, & multissimorum observatione librorum hieroglyphici alicujus stata, certaque significatio haberi non possit. Unde tota Sinensium Literatorum vita in iis characteribus addiscendis, eorumque investiganda significatione consumitur. Quare Gallorum, & Anglorum observationes, Dissertationes, & jurgia super Sinensibus antiquitatibus, ex ejusdem Gentis monumentis erutas, ut fertur, & extractas, cum risu miror, & idem indignor. Præsertim quum videam plenis buccis jactari monumenta, & testimonium ejus gentis, quæ non in historia, & scriptis solum, verum etiam in

vi-

vitæ usu, & consuetudine mendacium sibi licere arbitratur. Adde nativam Sinensium jactantiam, & cæterarum nationum contemptum. Quamnam ab hujusce Gentis Scriptoribus veritatem elicias? quam fidem exposcas? Et tamen Moyses delirat, Lienouhiungus nescio quis sapit. O sæclum insipiens, & inficetum!

10. Porro (quod recte, ac sapienter de hoc eodem argumento Augustinus scripsit) (*locis citatis*) cives impiæ Civitatis, id est sanctæ, & a Deo revelatæ Religionis hostes, difusi usquequaque per terras (Galliam, Angliam, Germaniam) quum legunt doctissimos homines, quorum nullius contemnenda videatur, (immo quorum summa apud illos est in his rebus) authoritas inter se de rebus gestis ab ætatis nostræ memoria remotissimis discrepantes, cui potius credere debeant, non inveniunt. Nos vero in nostra Religionis historia, fulti authoritate divina, quidquid ei resistit, non dubitamus esse falsissimum: quomodolibet sese habeant cætera in sæcularibus illis literis, quæ seu vera, seu falsa sint, nihil momenti conferunt, quo recte beateque vivamus. Hæc Augustinus, quo cum de hoc argumento quod Recentiores Philosophi permagni faciunt, satis, superque dictum est. Vide Natal. Alexandri dissertationem tertam Sæc. prim.

PROPOSITIO II.

Anima hominis non est corpus, nec materiale quidquam, sed Spiritus subsistens. D. Thom. 2. cont. Gent. c. 49. 1. p. q. 50. q. unic. de Anima. art. 6. & in Lib. 3. de Anima.

1. PRopositio est de fide contra Veteres Philosophos, quorum alii quidem, ut est apud Justinum, (*in Paræn. ad Græc.*) animam ignem esse asserebant, alii aerem, alii vaporem, aut genitalem aquam; nonnulli vim quamdam ab astris derivatam, quidam etiam numerum movendi facultate præditum. His affinis est opinio, quæ Empedocli tribuitur, (*ap. D. Thomam 2. cont. Gent. cap. 63. & 64.*) animam armoniam quandam esse, quam Gregorius Nyssenus (*lib. 2. de Phil. cap. 3.*) tribuit Dinorcho, & ab hoc non multum discrepans Galenus, qui animam in quadam humorum complexione constituit. Quæ opinionum monstra recentioribus hisce sæculis instaurarunt Spinosa, Elvetius, Mirabaudus, Volterius, & alii Novatores, nec multum abest Lockius. Ea porro assertio de numero illarum est, quibus etiam naturalis ratio suffragatur.

2. Demonstratur autem primo argumentatione D. Thomæ, (*ib. cap. 49.*) quam ineluctabilem appellat Baylius ipse, (*in Dict Phil.*) magnus alioqui harumce novitatum Patronus. Est autem hujusmodi: Nul-

Nullum corpus invenitur aliquid continere, aut comprehendere, nisi per commensurationem quantitatis. Contentum enim est in continente, & omnino receptum in recipiente secundum modum ejus, in quo continetur, aut recipitur. Unde si se toto totum aliqnod continet, & parte partem continet, majore quidem majorem, minore autem minorem; sed intellectus non comprehendit rem aliquam intellectam per commensurationem quantitatis, quum se toto intelligat, & comprehendat totum, & partem, majora in quantitate, & minora: nulla igitur substantia intellectiva est corpus. Confirmatur Tullii, quod in idem reddit, ratiocinio: (*1. Tuscul. qq.*) Mente enim eadem res dissimillimas comprehendimus, ut colorem, saporem, calorem, odorem, sonum; sed nunquam his quinque nuntiis animus cognosceret, nisi ad eum omnia referrentur, & is omnium judex solus, & unus esset: ergo animum maxime unum, & simplicem esse oportet; hæc autem unitas, & simplicitas in nullo corpore inveniri potest: animus ergo, aut substantia quævis intellectiva non est corpus. Confirmatur secundo: Principium distinctionis numericæ est divisio materiæ secundum quantitatem: forma enim hujus ignis a forma illius ignis non differt, nisi per hoc, quod est in diversis partibus, in quas materia dividitur, nec aliter quam divisione quantitatis, qua substracta, substantia est indivisibilis; quod autem recipitur in corpore, recipitur in eo secundum divisionem quantitatis: si ergo substantia intellectiva esset corpus, formæ rerum in eo non reciperentur, nisi ut individuatæ, & singulariter distinctæ; sed mens non intelligit nisi per species, aut formas rerum, quas penes se habet: ergo non intelligeret, nisi singularia, quod patet esse falsum: non igitur substantia intellectiva est corpus.

3. Secundo: Nullius corporis actio super ipsum agentem reflectitur. Demonstratur enim in Physicis (*in 2., & 8. Phys.*): nullum corpus secundum se totum a se ipso moveri; sed substantia intellectiva supra se ipsam agendo reflectitur per operationes intellectus, & voluntatis, ut experimento patet: ergo substantia intellectiva non est corpus. Tertio: Nullius corporis actio terminatur ad actionem, nec motus ad motum, ut in 5. Physicorum demonstratur; sed actio substantiæ intellectivæ ad ipsam actionem terminatur, mens enim non solum rem intelligit, sed etiam suam intellectionem: substantia igitur intellectiva non est corpus. Ex prædictis autem aliæ etiam rationes eruuntur, quibus eandem assertionem firmavit D. Thomas, nimirum, corpus non posse formas aliorum corporum recipere, nisi per corruptionem propriæ formæ, corpus tangere, & agere non posse, nisi in corpora; item duo corpora non posse se mutuo continere, aut comprehendere, nec in ullo corpore, quum finitum sit, posse in-

inveniri potentiam ad infinita, quæ tamen omnia competunt intellectivæ substantiæ, nam & sine sui corruptione rerum omnium intellectarum formas in se recipit, & omnia corpora cognoscit. Duæ item mentes sese mutuo comprehendunt, nec intellectiva potentia ullis finibus, aut limitibus coercetur, quin possit omne verum cognoscere.

4. Iisdem porro argumentationibus evincitur, substantiam intellectivam ex materia, & forma compositam esse non posse. Omne enim, quod ex materia, & forma conflatur, corpus est. Præterea de forma illa, ex qua substantia intellectiva componitur, eadem quæstio fiet, & ibitur in infinitum. Deinde substantia intellectiva, si ex materia, & forma componitur, corporis forma esse non poterit, cujus contrarium infra demonstrabitur. Quia vero materiale dupliciter dicitur, vel nimirum quod ex materia constat, vel quod a materia in existendo, & operando dependet, sicut formas omnes corporum tam naturalium, quam artificialium materiales dicimus, ideo ulterius demonstrandum est, substantiam intellectivam, aut animam eo sensu materialem esse non posse, quasi materiæ affectionem, aut partium materiæ combinationem, configurationem, proportionem, temperationem, aut aliquid ejusmodi.

5. Operatio enim sequitur naturam, sive, ut minus quidem latine, sed sapienter in scholis dici consuevit, modus operandi sequitur modum essendi; sed intellectio, quæ est propria operatio substantiæ intellectivæ, non dependet a materia, nec tanquam a principio, nec tanquam ab organo, aut instrumento: ergo substantia intellectiva non pendet in essendo a materia. Demonstratur minor: Cujusvis agentis operatio sive naturalis, sive artificialis eo perfectior est, quo conformior est suo principio: ergo nullum agens in sua operatione perficitur per recessum a principio, aut comprincipio, a quo in operando dependet: sed mens humana maxime perficitur per intellectionem; intellectio autem non est, nisi rerum, quæ aut sunt sine materia, aut per ipsam actionem intellectus a materia separantur per abstractionem: ergo intellectio nec tanquam a principio, nec tanquam a comprincipio, aut organo dependet a materia. Confirmatur: forma materialis, sicut ipsa recipitur in materia, ita nihil recipit nisi media materia, quæ sicut est subjectum formæ, ita etiam omnium eorum, quæ in forma radicantur: si ergo anima intellectiva esset forma materialis, quidquid in anima recipitur, reciperetur materialiter; sed res materiales non sunt actu intelligibiles, sed tales fiunt per abstractionem a materia, singularia enim, & individua non percipiuntur intellectu, sed sensu: ergo anima nihil actu intelligeret, quod patet esse falsum: non ergo anima intellectiva forma materialis

esse

plures humanæ operationes animæ, & corpori communes, ut irasci, ridere, dolere &c.: ergo ex anima, & corpore fit una hominis substantia. Tertio: Mobile non sortitur speciem a suo motore, nec per illum habet esse, nec generatur, aut corrumpitur mobile per applicationem, aut separationem motoris ab ipso; sed corpus humanum sortitur speciem ab anima, nam abeunte anima, tam dicitur æquivoce caro, aut os, quam si lignea, aut lapidea facta essent. Deinde corpus habet esse ab anima, quia per ipsam vivit, vita autem viventibus est esse. Item per conjunctionem animæ fit corpus humanum, & per ejus separationem corrumpitur: non est ergo anima in corpore solum sicut motor in mobili. Quarto: Omne movens se ipsum, habet in sua potestate moveri, & non moveri; sed anima secundum Platonem, non movet corpus nisi tanquam movens se ipsam: ergo est in potestate animæ movere corpus, aut non movere; sed solum per motum conjungitur, aut separatur a corpore: ergo erit in potestate animæ conjungi, aut separari a corpore, quum voluerit, quod patet esse falsum.

8. His autem argumentationibus diversas accommodant solutiones Platonici. Ad primum enim respondent, non esse eandem animam intellectivam, ac sensitivam, & vegetativam, unde & si anima sensitiva sit forma corporis, non propterea intellectiva substantia corporis erit forma, quo posito etiam tertia, & quarta argumentatio corruit. Ad secundum respondent, corporis, & animæ esse aliquas actiones communes; sed non secundum idem, sed sicut est eadem actio, & passio, & idem actus moventis, & moti, sed alterius, nimirum animæ, sicut moventis, corporis autem ut moti. Utraque vero responsio impugnatur, & primo quidem hæc secunda. Sensatio enim in nobis non fit nisi per impressionem externi sensibilis: ergo anima in sentiendo non agit, nec transmutat, sed immutatur, & patitur ad immutationem, & passionem corporis; sed id, quo patiens patitur, non potest esse distinctum a patiente: ergo anima sensitiva non habet esse distinctum a corpore sentiente. Item: Si in omni operatione conjuncti anima est agens, & corpus patiens, animæ etiam sensitivæ, & vegetativæ operatio erit omnino ab operatione corporis diversa, & independens, quum sit prior; sed quod habet propriam operationem, habet etiam propriam subsistentiam; animæ igitur sensitivæ, & vegetativæ etiam brutorum propriam subsistentiam habebunt, atque adeo erunt immortales. Sed quia ex his duabus objectionibus postrema infert absurdum, quod fortasse tale non est in sententia Platonis, & aliorum Veterum Philosophorum, prima autem vim habet nullam stante sententia Platonica de distinctione animarum intellectivæ, sensitivæ, & vegetativæ, ideo directe ea prima responsio con-

fuitanda est, ut etiam de humana anima priores illas demonstrationes procedere intelligatur.

9. Tres igitur vitæ gradus in eodem homine non posse ab diversis animabus, aut formis provenire, demonstratur multipliciter. Primo: Ea, quæ subjecto eidem secundum diversas formas proveniunt, non prædicantur de se mutuo per se primo modo, & secundum quod ipsum; sed solum per accidens, sicut Musicus ædificat, album est dulce; si ergo per aliam formam dicimur homines, per aliam animalia, per aliam viventia, hæ prædicationes: homo est animal, animal est vivens, non erunt per se primo modo, & secundum quod ipsum; patet autem tales esse, quia animal prædicatur de homine, & vivens de animali secundum quod talia, unde etiam secundum Platonem vivens ponitur in definitione animalis, & animal in definitione hominis: ergo ratio hominis, animalis, & viventis ab diversis formis provenire non possunt. Dixi: per se primo modo, quia per se etiam possunt invicem prædicari ea, quæ uni secundum diversas formas conveniunt, si habent ordinem, ut quum dicitur: superficies est colorata. Sed hæc & similes prædicationes non sunt per se primo modo, sed secundo, & non secundum quod ipsum. Non enim superficies, quatenus talis, colorata. Unde color non ponitur in definitione superficiei; sed contra superficies in definitione coloris, sicut numerus in definitione paris. Si ergo animal esset subjectum susceptivum formæ rationalis, sicut superficies susceptiva coloris, esset prædicatio per se secundo modo: ergo sicut color prædicatur de superficie, ita rationale, aut homo de animali, non autem animal de homine, quod patet esse falsum; non enim verum est, animal esse hominem, sicuti est verum, hominem esse animal.

10. Secundo arguitur sic: Omne quod alicui advenit post esse completum, advenit ei accidentaliter, quum sit extra essentiam ejus; sed quælibet forma substantialis tribuit materiæ esse completum, quia per formam materia fit ens actu, & hoc aliquid: ergo quidquid advenit post formam substantialem est accidentale composito; sed forma rationalis, & sensitiva adveniunt composito ex materia, & forma vegetativa: ergo aut illæ non sunt formæ substantiales, aut homo non erit unum quid substantiale, sed ex pluribus conflatum. Unde enim res est, inde una est, quum unum sit proprietas entis. Tertio: Ex duobus, aut pluribus, quæ non sint inter se ut actus, & potentia, nequit unum per se fieri, nisi aliquo tertio eos colligante, & copulante; sed tres illæ animæ, quum sint actus, & formæ, non sunt inter se ut actus ad potentiam: ergo aliquo indigent eas copulante ad constitutionem unius; sed hoc copulans, & vinciens

non potest esse corpus, quum potius partes corporis per animam copulentur, unde ea abeunte corpus dissolvitur: ergo erit earum trium animarum communis quædam anima, de qua, si partes habet diversas, idem fiet argumentum: igitur, quum non sit abire in infinitum, deveniendum est ad aliquid secundum se unum, & hoc maxime est anima: non igitur esse potest in animali, aut homine uno, nisi una, & simplex anima.

11. Quarto præterea: Homo secundum Platonem est anima utens corpore, vel igitur anima utens est sola intellectiva, vel triplex. Si hoc secundum: ergo nulla est forma corporis, nec unum est homo, sed triplex quiddam. Si primum: ergo operationes animarum sensitivæ, & vegetativæ non sunt operationes hominis, atque adeo nec homo crescit, nec timet, nec ambulat, nec videt, & sic de reliquis præter intellectionem. Quinto: Facultates, aut vires diversæ, quæ non radicantur in eodem principio, non impediunt se invicem in agendo, nisi forte operationes sint contrariæ, quod in proposito non contingit; sed diversæ operationes animæ impediunt se invicem, quum enim altera est intensior, ut vehemens dolor, altera, v. g. attentio interior remittitur: ergo illas diversas operationes oportet ad unum, & idem principium reducere; hoc autem principium non potest esse corpus, quia in aliquibus earum v. g. in meditatione corpus nihil habet commune, & quia si essent operationes corporis quatenus talis, invenirentur in omni corpore, quod falsum esse patet: principium igitur talium operationum est una, & simplex anima. Huic autem naturali rationi etiam veritas fidei suffragatur. Definitum est enim in Concilio Viennensi, animam hominis non nisi unam esse, & veram esse, ac substantialem corporis formam. Dicitur quoque in libro de Ecclesiasticis dogmatibus: Neque duas animas in uno homine esse dicimus, sicut Jacobus, & alii Syrorum scribunt, unam animalem, qua animetur corpus, & immixta sit sanguini, aliam spiritualem, quæ rationem ministrat; sed dicimus unam, eandemque esse in homine animam, quæ & corpus sua societate vivificat, & semet sua ratione disponit.

12. Hoc igitur aditu intercluso alium excogitavit Averroes, ut & intelligendi virtutem homini assereret, & simul substantiam intellectivam esse hominis formam inficiaretur. Nam quum Aristoteles (*3. de Anima textu comm. 5.*) facultates duas in mente distinxerit, aliam, quæ species intelligibiles a phantasmatibus abstractas in se recipit, aliam, quæ species abstrahit a phantasmatibus, & intelligibiles facit, quarum primam vocavit intellectum possibilem; secundam intellectum agentem; quumque intellectus Possibilis ille proprie sit, qui specie intelligibili informatus res intelligit, ita Averroes existimavit: hunc

intellectum possibilem non esse partem animæ, sed quid ab anima separatum, unumque & eundem in omnibus hominibus. Sed quia hic intellectus nihil ad nos pertineret, nec per illum intelligeremus, nisi nobiscum aliquomodo conjungeretur, determinat etiam modum, quo nobiscum continuatur dicens, quod species intellecta in actu est forma intellectus possibilis, unde intellectus in actu, & forma intellecta in actu dicuntur esse unum: cuicumque igitur conjungitur forma intellecta in actu, conjungitur intellectus possibilis; sed nobis conjungitur forma intellecta in actu mediante phantasmate, quod est veluti subjectum formæ intellectæ: ergo nobis conjungitur intellectus possibilis, atque ita per eum dicimur scire, & intelligere. Sed hæc sunt speciosius dicta, quam verius, ut introspicienti manifestum est.

13. Insurgit enim D. Thomas. (*2. Cont. Gen. c. 59.*) Nam ex ipsa Avverois, & Aristotelis doctrina, (*ib. comm. 30.*) species, aut forma intelligibilis comparatur ad intellectum agentem, sicut color ad lucem, aut ad Solem; ad intellectum possibilem, sicut color ad visum; ad phantasmata autem, sicut color ad parietem; sed ex hoc, quod species coloris, quæ est forma visus, fundetur super colore qui est in pariete, non propterea potentia visiva continuatur cum pariete, aut ipsum denominat videntem: ergo ex hoc, quod species recepta in intellectu possibili fundetur super phantasmate, quod est in homine, non propterea intellectus possibilis conjungitur homini, aut ipsum denominare potest intelligentem. Item modus ille continuationis se ipsum destruit. Illa enim, quorum uni aliquid copulari non potest, nisi fuerit ab alio separatum, sunt maxime separata; sed species intelligibilis non potest intellectui possibili conjungi, nisi a phantasmatibus separata: ergo intellectus possibilis, & phantasmata sunt maxime disjuncta, neque potest intellectus possibilis huic homini conjungi medio phantasmate. Tertio: Si intellectus possibilis esset omnino a corpore separatus, non intelligeret per conversionem ad phantasmata, quia species ab rebus sensibilibus non acciperet. Virtus enim superior non indiget inferiori ad propriam operationem. Pluribus aliis argumentis Averrois sententiam impugnavit D. Thomas maxime in secundo contra Gentes, (*cap. 59. & 60. de An. art. 9.*) & in quæst. de Anima. Relinquitur ergo, substantiam intellectivam esse aliquam hominis partem; sed non materialem: ergo formalem. Minor subsumpta, omissis aliis, hac unica argumentatione convincitur: (*1. p. q. 76. a. 1.*) Illud, quo primo aliquid operatur, est forma ejus. Unumquodque enim operatur quatenus est actu; est autem quodcumque actu per formam; sed corpus vivit per animam; vita autem in actuali operatione consistit: ergo id, quo primo operamur unumquodque horum operum vitæ, est anima: anima igitur est

est corporis forma. Si quis autem velit dicere, animam intellectivam non esse corporis formam, oportet, ut modum inveniat, quo ista actio, scilicet intellectio, sit hujus hominis actio, ut pulchre D. Thomas.

14. Nam quod nonnulli ex Peripateticis asseruerunt, nimirum intellectum agentem esse substantiam ab corpore separatam, & eandem in omnibus hominibus, quam sententiam nonnulli etiam Christiani scriptores sunt sequuti, ab quibus non longe abest Malebranchius. Id, inquam, ad rem non facit. Munus enim intellectus agentis est illuminare phantasmata, sive ab his abstrahere speciem intelligibilem. Homo autem intelligit, quum intellectus possibilis illa specie abstracta, & intelligibili informatur; atque in se rei similitudinem exprimit. Homo igitur intelligit, & sortitur speciem ab intellectu possibili, non ab intellectu agente. Sive igitur intellectus agens sit aliquid animæ, ut verius tenuit Aristoteles, sive sit aliquid extra animam, ut Avicenna posuit, semper intellectio erit hominis operatio, & intellectivum principium humani corporis forma, vimque omnem retinent argumenta, quibus probatum est, humanam animam neque corpus esse, neque corporeum, aut materiale aliquid.

15. Confirmari id potest ipsorum adversariorum testimonio. Lucretius enim quum dixisset, animam ex tribus substantiis coalescere, nimirum aeris, caloris, atque auræ, seu vaporis cujusdam, fatetur deinde (*lib. 3. a v. 179.*)

Nec tamen hæc sat sunt ad sensum cuncta creandum.
Nil horum quoniam recipit mens posse creare
Sensiferos motus, quædam qui mente volutent.
Quarta quoque his igitur quædam natura necesse est
Adjiciatur (ea est omnino nominis expers).
Qua neque mobilius quicquam, neque tenuius exstat.

Fatetur item, hanc quartam substantiam esse primam causam, atque originem omnium motuum, & operationum vitalium:

Sensifer unde oritur primum per viscera motus.

Fatetur etiam, quartam hanc incognitam & anonymam substantiam esse velut animæ ipsius animam.

Sic tibi nominis hæc expers vis, facta minutis
Corporibus latet, atque animai totius ipsa
Proporro est anima.

Jam

Jam vero si quarta hæc substantia ex minutissimis corpusculis coalescit, erit subtilior aura, vapor tenuior, aut calor penetrabilior, vel demum aliquid de genere eorum, de quibus dixerat:

Nec tamen hæc sat sunt ad sensum cuncta creandum.

Quintam ergo, & sextam, ac centenas adjiciat substantias, dummodo corpora sint, aliud ibi invenietur nihil, nisi

Intervalla, viæ, connexus, pondera, plagæ,
Concursus, motus, ordo, positura, figuræ,
Quæ tamen haud sat sunt ad sensum cuncta creandum.

16. Fatetur etiam Roussojus in quodam tractatu de hominum inæqualitate, operationes sensuum, atque etiam idearum formationem posse quoquomodo per mechanicos, & corporeos motus explicari; at in voluntate, inquit, sive eligendi facultate, & in sensu, quem hujus facultatis habemus intimo, non nisi mere spirituales actus inveniuntur, qui per mechanicas motuum leges explicari non possunt. Hoc porro argumentum ex humana voluntate depromptum quartum est ex iis, quibus Averroem impugnat D. Thomas in secundo contra gent. cap. 60. At quam infeliciter intellectivæ operationes per corporeos motus explicentur, patet exemplo Lucretii, & Mirabaudii. (*Syst. Nat. p. 2. c. 5.*) Addo etiam: Si cogitationes, considerationes, consilia, deliberatio per mechanicas corporum leges explicari possunt, etiam electio libera, & hujus libertatis conscientia per eosdem motus explicari poterunt; quum appetitus apprehensionem & in natura, & in modo operandi consequatur. His duobus revelatæ Religionis, immo omnis Religionis osoribus adde *Volterium*, cujus ea vox est in Metaphys. (*1. p. c. 6.*) Cogitatio nihil videtur habere commune cum iis attributis, quæ cognoscimus in substantia extensa, aut in corpore. Fatetur item in Philosophiæ Elementis, contradictionem inveniri inter intellectionem & materiam. Tamen alibi: Lockius, inquit: (*loc. cit. Met.*) ille unus visus est hanc contradictionem sustulisse per recursum ad Creatorem, modestissime scribens: Qui omnia potest, facultatem cogitandi atomo, aut materiæ particulæ tribuere non potest? En Lockii interrogatiunculam, qua omnis contradictio evanescit. Ergone Deus omnipotens triangulum facere non potest, cujus tres anguli sint duobus rectis majores? Non potest Deus circulum quadratum facere? Non circulo rhombum inscribere? Et quis est, qui sine absurda impietate dicere possit, Deum non posse in-

intellectum, & sensum tribuere materiæ? Num, inquit, notæ sunt nobis omnes materiæ, aut corporum proprietates? Et tibi notæ sunt, inquam, omnes circuli, aut rhombi proprietates? Sicut ergo non opus est, ut omnes circuli proprietates noveris, ut affirmes, rhombum non posse circulo inscribi; sed satis est, ut noveris unam circuli proprietatem, nimirum angulos oppositos figuræ quadrilateræ circulo inscriptæ esse duobus rectis æquales, ut scias, rhombum circulo inscribi non posse; ita satis est, ut unam corporis proprietatem noveris cum intellectione incompatibilem, ut asseras corpus, seu materiam intellectu præditam esse non posse.

17. Sed insurgit Volterius: Materia quamvis extensa, & divisibilis potest in se recipere qualitates nec divisibiles, nec extensas: ergo ex eo capite non repugnat materiæ facultas intellectiva. Antecedens probat multis: Nam vis motiva non est quid extensum, aut divisibile, neque gravitas corporum. Non potest in partes binas secari vegetatio rosæ, aut equi vita, aut instinctus canis, & tamen hæc omnia corporum affectiones sunt, atque in materia recipiuntur. Pulchrum igitur argumentum ex intellectionis indivisibilitate desumptum nihil probat. Verum arguens in multis labitur ex defectu Metaphysicæ. Tot enim modis dicitur indivisibile, quot unum. Unitatis autem multa sunt genera. Est enim unum per identitatem, & per unionem naturalem, sive physicam, & per continuitatem, sive unionem integralem, & per contiguitatem cum quodam partium ordine, ut in quocumque artificiali composito, aut cum quadam morali subordinatione, ut est una Civitas, aut Senatus, vel per meram aggregationem, ut est unus acervus lapidum. Si ergo divisibile illud solum dicatur, quod potest manibus frangi, aut ferro scindi, nullum erit corpus, quod indivisibile dici non possit ad certum aliquem terminum deveniendo, ubi jam nihil manu, aut ferro discerpi queat. Si autem indivisibile dicatur, quod dividi non potest in partes toti similes, sic solum continuum naturale dicetur divisibile, ut lignum in plura ligna. Domus autem, aut horologium, civitas, aut exercitus indivisibilia erunt, quia domus nequit in plures partes dividi, quarum unaquæque sit domus: Omnia ergo composita tam naturalia, quam artificialia, quorum partes citra totius interitum dividi non possunt, indivisibilia erunt, quo quid absurdius? Item non est eadem dividendæ quantitatis, & qualitatis ratio. Quod enim per se in rerum natura non existit, non potest in se dividi. Gravitas ergo in se non est divisibilis, sed corpus grave, ex cujus massa, & volumine gravitatem metimur, & similiter ex massa, & velocitate vim motricem corporum, seu motus quantitatem. Item: tertio arguens decipitur confundens id, quod est indivisibile cum eo, quod dicitur

in

in indivisibili consistere. Substantiæ enim ratio consistit in indivisibili; & similiter ratio corporis, aut quanti, quæ salvatur in puncto, & tamen substantia potest esse divisibilis, sicut corpus, & quantum. Jam vero quidnam est animalis vita, nisi fluidorum, & solidorum æquabilis, & jugis motus, qui quamvis unus dicatur, ex plurium tamen coacervatione, & subordinatione coalescit? In quonam floris vegetatio sita est, nisi in evolutione, & incremento minimarum partium, quæ erant in semine? Instinctus autem (si passive sumatur, & secundum id, quod ad materiam attinet) quid est, nisi tenor quidam constans, sive perpetua sibi succedentium motuum series secundum leges ab naturæ authore præstabilitas? Omnia illa igitur una dicuntur unitate quadam ordinis, combinationis, & harmoniæ, non unitate indivisibilitatis, aut simplicitatis, quod arguens demostrare tenebatur.

18. Alia autem argumenta, quibus Lucretius, & Epicurei animæ humanæ corporeitatem suadere conabantur, aut quibus probabant Platonici, animam intellectivam corporis formam esse non posse, vel Averroistæ, intellectum possibilem esse substantiam ab homine separatam, hæc omnia, inquam, objecit sibi dudum diluitque D. Thomas pluribus in locis jam citatis. Unum hic attingam, quod inter nostri temporis Philosophos magna animorum contentione disputari video; & maximam, meo quidem judicio, hac in re difficultatem ingerit; nimirum: Bruta animalia habent aliquam apprehensionem, perceptionem, seu cognitionem objectorum; sed tamen inde eorum animas spiritus subsistentes esse, non probatur: ergo nec anima hominis inde talis probatur. Quadrupliciter porro huic argumentationi occurritur juxta diversas de anima brutorum opiniones. Primo enim aliqui negant absolute majorem cum Cartesio, qui Antonium Pereiram sequutus, bruta nonnisi authomata quædam, aut machinas esse existimavit. Verum hæc opinio communi hominum sensui opponitur, & nullo positivo fundamento innititur, Scripturarum etiam authoritati contradicit, & Materialismo viam aperit.

19. Sunt contra, qui majorem concedant, minorem negantes, quorum ea est opinio, brutorum animas inferioris cujusdam, præ humana, rationis esse compotes, atque adeo spiritus esse per se subsistentes, & incorruptibiles, sive immortales suapte natura, quæque ideo vel corrupto corpore animalis non pereant, sed in alia corpora transmigrent, vel non per corruptionem, sed per meram annihilationem esse desinant. Hæc tamen opinio majoribus adhuc scatet absurdis. Si enim bestiæ quoquomodo rationales sunt: ergo & directionis, & præcepti capaces: ergo & meriti, aut reatus: ergo & præmii, aut supplicii, eruntque, sicut sibi fingunt Mahometani, suus belluis

Pa-

Paradisus, suaque apud Inferos destinata delinquentibus loca, aut eorum juxta, aut contra rationem gesta in corpore impræmiata, aut impunita remanebunt. Item citra divinam jussionem, aut permissionem expressam nullum erit homini jus occidendi bestias, quippe rationales, atque ideo ad Dei similitudinem factas. Præterea: Si corrupto corpore anima belluæ desinit, desinit per meram annihilationem, cujus contrarium supra (*lib. 1. prop. 9.*) statutum est, tenentque cum D. Thoma communiter Theologi. Vel in alterius belluæ similis corpus per transmigrationem transit: ergo si in Europa tota unus Elephas moriatur, ejus anima in Asiam peregrinabitur, neque mori aliqua bellua poterit, quin alia ejusdem speciei generetur. Præterea cur etiam dici non poterit, humanas animas in nihilum redigi, aut in alia corpora, ut Pithagoras voluit, transmigrare? Item: omnis bellua erit animal rationale, id est, homo: homo igitur, non species atoma, sed genus erit, cujus tot erunt species, quot bruta. Innumera sunt, quæ his similia ex præjacta sententia erui possent.

20. Ideo alii tertio cum VVolfio concedunt quidem brutis animas rationis capaces; sed eas spirituales substantias esse, negant. Quid ergo? Medium, inquit, quoddam inter materiale, & immateriale. Sed hæc verba sunt, quibus nulla est subjecta sententia. Nimirum: omne materiale extensum est, divisibile est, penetrabile, iners; spiritus autem inextensus, indivisibilis, permeabilis, actuosus; inter duo autem sibi contradictorie repugnantia medium esse non potest: nulla est igitur substantia media inter corpus, & spiritum. Ait tamen Recentior quidam: Rationalitas non est de essentia substantiæ spiritualis, unde sunt & Peripatetici, qui substantiam spiritualem non cognoscitivam possibilem existiment. Quid ita? Quoniam de ratione entis spiritualis non est esse cognoscitivum. Innumeri enim Theologi admittunt habitus supernaturales Gratiæ, Charitatis &c., qui cognitione carent. Sed in hac, & similibus suis argumentationibus Recentiores hi Philosophi satis ostendunt, quantum Aristotelis Logica, & Metaphysica opus habeant. Nam primo ex hoc antecedenti: De ratione substantiæ spiritualis non est rationalitas, quid infers? ergo possibilis est substantia spiritualis, non rationalis. Sed nunc non erat his locus. Probandum tibi erat in Wolfii sententia, possibilem esse substantiam rationalem, quæ non sit spiritualis, aut in aliorum sententia, possibilem esse substantiam spiritualem, & rationalem ad certum quoddam cognitionis genus determinatam. Deinde imponis Peripateticis rem falsissimam, nimirum, quod possibilem admittant substantiam spiritualem non cognoscitivam. Unde hoc probas? quia cognoscitivum non est de ratione entis spiritualis, quoniam sunt, apud innumeros Theologos (omnes dicere oportebat) habitus, & qualitates spiri-

rituales, quæ non sunt cognoscitivæ. Videri quanta impropietate argumentaris ex qualitatibus, & habitibus, quæ accidentia sunt ad ens, & de ente ad substantiam? Similiter argumentari posses, risivum non esse proprium hominis, num prata rident? Verum hæc omittamus.

21. Quarto igitur alii respondent; distinguendo majorem: bruta habent aliquam apprehensionem, perceptionem, & cognitionem propriam, & spiritualem, nego, materialem, & impropriam, concedo. Sicut enim verbo sentiendi utimur ex inopia ad significandas operationes mentis, uti quum dicimus, ita sensit Cartesius, vidit hoc Thomas, tetigit hoc argumentum VVolfius, ita verba cognoscendi, percipiendi, apprehendendi transferimus ad operationes sensuum. Bruta ergo rem non apprehendunt nisi per sensus, & hæc apprehensio vocatur perceptio, aut cognitio, non quod reapse talis sit. Sed instat primo citatus Recentior: Cognitio materialis res est prorsus inexplicabilis, imo rationi repugnans. Respondeo, id verum esse de cognitione proprie sumpta, quæ materialis esse non potest, quum sit actio mentis, non vero de cognitione improprie, & metaphorice accepta. Ita proprie videre, sentire, apprehendere, non convenit intellectui, & tamen dicitur visio intellectualis, sensus, & apprehensio mentalis. Instas 2. Si dari potest cognitio materialis: ergo cognitio potest esse proprietas materiæ, atque tota nostra probatio corruit. Distinguo consequens: ergo cognitio propria, sive actio mentis potest esse &c. nego; impropria, & metaphorica, concedo. Instas 3. Si brutorum operationes explicari possunt per solam perceptionem materialem: ergo etiam eodem modo explicari poterunt operationes humanæ. Respondeo primo huic argumento omnes esse obnoxios, sive eos, qui mera authomata belluas esse existimant; sive eos, qui rationalem, & spiritualem; aut rationalem, non spiritualem animam ipsis concedunt, & hos maxime. 2. Respondeo, omnes brutorum operationes mechanicas esse, & materiales; non autem operationes hominum, ut cogitatio, discursus, quæ in nobis metipsis per intimam experientiam; in aliis per loquutionem, & varia inventionum genera deprehendimus. Omnia reliqua argumenta, quibus author idem animas brutorum materiales confutat, eodem modo corruunt propria cognitione, aut perceptione negata.

22. Contra vero. In brutis animantibus est propria sensatio; sed propria sensatio sine propria cognitione stare non potest: ergo in brutis propria cognitio invenitur. Minor probatur: Sensatio non perficitur per solam affectionem, sive passionem organi ab exteriori objecto. Potest enim aliquis coram me transire, quin eum videam, aut me compellare, quin audiam &c. sed in his casibus oculi pupilla,

& au-

& auris tympanum patiuntur, & immutantur ab exteriori sensibili, neque tamen sentio, non alia de causa, nisi quia deficit attentio animæ, & ejus cognitio de passione, & immutatione corporis; hujusmodi autem attentio est actus intelligentis: ergo sensatio sine propria cognitione stare non potest. Confirmatur ex Augustino, apud quem (*de libe. Arb. libro 2.*): Sensatio est affectio corporis non latens animam: ergo ad sensationem requiritur, ut affectio corporis perveniat ad notitiam animæ. Unde sensus velut excubiæ sunt, quibus animal admonetur de iis, quæ ad sui conservationem congruentia, aut nociva sunt; sed hæc admonitio esset omnino inutilis, nisi esset in brutis propria cognitio: ergo. Præterea, nulla causa pure materialis est suæ operationis conscia; sed bestiæ sunt suarum operationum consciæ, non enim moverentur aliquid appetendo, vel fugiendo, nisi se sentire sentirent, ut Augustinus inquit: (*loco cit.*) ergo anima bruti non est mere materialis. Denique: si bruta carent omni cognitione, omnes eorum operationes in corpore, & per corpus exercentur; sed quidquid in corpore fit per corpus, solis mechanicis corporum, & motuum leges explicari possunt, sicut motus machinæ: ergo bruta erunt mera, puta automata, quæ est Pereiræ, & Cartesii opinio supra impugnata.

23. Ad argumentum, quod est in hac materia potissimum, nego minorem, ad cujus probationem concedimus, sentationem non esse meram impressionem ab exteriori sensibili in organo corporeo factam; sed ulterius requiritur, ut illa impressio talis sit, quæ possit animam movere, & excitare, atque ad operationem impellere. Attentio igitur, & cognitio in nobis requiritur ad sensationem, quia anima nostra non movetur ad operationem nisi per intellectum, quum sit agens rationale; in brutis autem sensatio non excitat attentionem animæ, sed excitat spiritus vitales, atque animales ad sibi convenientes operationes, & hæc est propria operatio animalis, ut talis, quæ etiam in nobis quandoque sine ulla attentione, aut cognitione animæ quandoquæ perficitur per motus pure mechanicos. Hinc ad confirmationem dicitur, sensationem dici non latere animam, non quia semper ab anima cognoscatur, sed quia motus animales excitat, commovetque animam: Unde etiam homo, inscia anima, per actus, quos primo primos vocamus, subito aut horrescit, aut pallescit, aut erubescit. Ad id, quod additur, nego minorem, quia hæc admonitio (quæ in brutis solum dicitur talis metaphorice, sicut notitia &c.) excitat animales spiritus ad motus sibi congruentes juxta leges a Deo præstabilitas, sicut in nobis excitat attentionem mentis. Ad tertiam confirmationem distinguo minorem; sunt suarum operationum conscia; conscientia propria, qua suas operationes cognoscant, nego; meta-

 pho-

phorica, & impropria, qua suas operationes sentiunt; subdistinguo: qua suas operationes sentiunt directe; & exercite, concedo; signate, aut per actum reflexum, nego. Non enim est sensatio sensationis, sicut cognitio cognitionis; sed quia sensatio per se ipsam, non per aliam sensationem sentitur, ideo quum sentiunt, suæ sensationis conscia esse dicuntur, sumpta ab humana cognitione metaphora. Ad ultimum distinguo ultimum consequens: erunt pura puta authomata; si per authomatum intelligatur seipsum movens sine cognitione, concedo; si per authomatum intelligatur se ipsum movens sine vita, & sensu, sicut horologium, & similia, nego. Ex quo patet maximum inter Cartesianos, & Peripateticos discrimen. Patet etiam quinam intelligenda, quæ de brutorum æstimativa, memoria, istinctu, & similibus a Peripateticis dicuntur. Ponitur enim in brutis memoria, non quæ sit præteritorum recordatio, sed quæ sit præteritorum motuum, qui ad præsentiam objecti excitati sunt, renovatio ex primarum impressionum vestigiis in cerebro relictis, eo modo, quo nos in somniis præteritorum reminiscimur. Hoc porro dormientium exemplo omnes operationes brutorum facile explicantur, quæ tamen in nobis, quamvis pure mechanice fiant, fiunt tamen ab anima, ut forma corporis est, non ut intelligens, aut rationalis est, ita ut actus, & motus animales sint, non actus humani. Si quis ergo hominem dormientem, aut infantulum recens natum authomaton appellare voluerit, eodem nos sensu & bruta authomata quædam esse concedemus.

24. Opponuntur etiam plura Scripturarum loca, quibus cognitio, memoria, &c. bestiis tribuuntur. Verum hæc metaphorice accipienda sunt, sicut quum iisdem tribuitur doctrina, disciplina, sapientia &c. atque eodem modo intelligendi Patres, quum bestias hominibus comparare, atque etiam præferre videntur.

PROPOSITIO III.

Anima hominis est immortalis.

1. Propositio hæc veluti præcedentis corollarium est. Ostensum enim est (*p. 9. lib. 5.*) omnem substantiam immaterialem esse incorruptibilem; ostensum est item (*p. præc.*) animam hominis esse immaterialem: anima igitur humana immortalis est.

2. Præterea: Nihil corrumpitur per id, quod rem ipsam perficit; sed anima perficitur per scientiam, & virtutem; scientia autem tanto est nobilior, quanto est a materia abstractior: virtus etiam tanto est excelsior, quanto ab appetitu carnis remotior: ergo per abstractio-

ctionem, seu separationem a corpore, & materialibus rebus anima perficitur, atque adeo per separationem ab corpore non corrumpitur. Si autem dicatur, animam perfici per separationem a corpore secundum operationem; non autem per separationem secundum esse, contra est. Quia operatio sequitur naturam, & modus operationis sequitur modum naturæ: ergo si per abstractionem a materia operatio animæ est perfectior, etiam ipsa animæ substantia perficitur per abstractionem a corpore.

3. Tertio item: Unumquodque recipitur ad modum recipientis; sed formæ rerum recipiuntur in mente modo immateriali, atque adeo incorruptibili: ergo mens, aut intellectus possibilis est incorruptibilis; mens autem est pars animæ, ut ostensum est: (*in præc.*) anima igitur est incorruptibilis. Et similiter de intellectu agente dicetur, per quem formæ fiunt immateriales, & incorruptibiles. Item quarto: Nulla forma corrumpitur, nisi vel per impugnationem contrarii, vel per defectum subjecti, in quo recipitur, vel per defectum causæ, a qua dependet. Per actionem quidem contrarii, sicut calor per actionem frigidi. Per defectum subjecti, sicut læso visus organo deficit visio. Per defectum autem causæ conservantis, sicut absente Sole deficit lux in atmosphæra; sed virtus intellectiva nequit deficere ob reactionem contrarii, quia nullum est ei contrarium, quum etiam contraria sine contrarietate in intellectu recipiantur, imo ex uno aliud cognoscatur. Neque per defectum subjecti, quum non sit virtus in corpore, nec a corpore dependens, ut supra ostensum est. (*in præc.*) Neque item per defectum causæ, quum non habeat causam præter Deum, ut dicetur: ergo substantia intellectiva est incorruptibilis, & immortalis.

4. Quinto præterea: (*q. de an. a. 14. & 1. p. q. 75. a. 6.*) Id, quod rei naturam consequitur, non potest ab re separari; sed esse in actu consequitur formam: per formam enim unumquodque est actu, unde omne habens formam ex hoc esse deficit, quod suam formam amittit: ergo esse in actu est a forma inseparabile. Nulla igitur forma corrumpitur, nisi per accidens per corruptionem subjecti, aut compositi, cujus forma est: forma ergo cujus esse non est aliud ab esse compositi, est forma corruptibilis; sed anima hominis est spiritus subsistens, atque adeo ejus esse est distinctum ab esse compositi, ut ostensum est (*in præc.*) ergo anima hominis incorruptibilis est, & immortalis. Confirmari id potest præter alia plura, quæ dicta sunt ad proposit. 9. libr. 5. primo ex communi consensu cultarum omnium Gentium, & maxime quidem omni antiquitate, inquit Tullius, (*Tusc. qq. l. 1. cap. 12.*) quæ quo propius aberat ab ortu, & divina progenie, hoc melius ea fortasse, quæ sunt vera cer-

cernebat. Permanere igitur, ait idem, (*loco cit.*) animos arbitramur consensu nationum omnium. Quam rem funeris cæremoniis testatam esse voluerunt. Nec enim eas corporibus impartirent, nisi animos sacros esse, ac divinos in animum induxissent. Hinc & mercedem funeris, sepulturæque constitui nefas esse putaverunt, & brutis animantibus hujusmodi honores denegarunt. Omni autem in re, ut idem inquit, consensio omnium gentium lex naturæ putanda est; lex vero naturæ, sive sententia animis hominum a natura insita falsa esse non potest: ergo communis opinio hominum de animorum immortalitate non potest esse falsa. Maximum quoque argumentum est, uti idem scripsit, naturam ipsam de immortalitate animorum tacitam judicare, quod omnium curæ sunt, & quidem maximæ, quæ post mortem futura sint.

5. Confirmatur secundo: Unumquodque naturaliter suo modo esse desiderat. Desiderium porro in rebus cognoscentibus sequitur cognitionem; ergo eo modo unumquodque perpetuum esse desiderat, quo eam perpetuitatem habere potest, seu quo eam apprehendit. Sensus autem quum sit singularium non apprehendit, nisi illud a quo hic, & nunc tangitur; intellectus vero apprehendit esse simpliciter, atque ab hoc loco, & tempore absolutum: ergo anima intellectiva naturaliter appetit esse simpliciter, sive secundum omne tempus. Naturale autem desiderium non potest esse inane: ergo intellectiva substantia est suapte natura immortalis.

6. Huic autem veritati concordat nostra fides pluribus Scripturarum locis innixa tam veteris, quam novi testamenti. Accedunt & Patrum testimonia, etiam eorum, qui animas non omnino immateriales spiritus existimarunt. Unde quæstionem hanc ad fidei summam spectare fatentur San=Euremondus, Volterius, Puffendorffius. Putant hi tamen, ita ad fidem pertinere, ut Philosophicis argumentis probari non possit, quod Professor ille Bononiensis Pomponatius Concilii Lateranensis tempore docebat. Contra hos autem ita in eodem Concilio statuitur: quum nonnulli ausi sint dicere de natura animæ rationalis, quod mortalis sit, & aliqui temere philosophantes, secundum Philosophiam saltem id verum esse asseverent, damnamus omnes asserentes animas esse mortales. Item hæreticos eos esse censet, qui dicunt, quod ex principiis Philosophiæ sequitur, animam esse mortalem. Sunt vero adhuc nonnulli etiam inter Catholicos, qui sentiant animorum immortalitatem philosophicis argumentationibus demonstrari non posse, neque hoc damnatum esse in Lateranensis illa definitione Concilii. Qua de opinione Canus: (*l. 12. c. 14.*) Erroneum est, inquit, ne dicam hæreticum, adstruere animæ immortalitatem naturali ratione demonstrari non posse. Sunt, qui cum Scoto cen-

ant,

seant, animorum immortalitatem philosophicis argumentis demonstrari posse; non esse tamen hactenus demonstratam, quam sententiam erroneam, & temerariam appellat Canus idem. Sed de his aliorum esto judicium. Equidem ita existimo, si immaterialitas animæ demonstrata sit, ejus etiam immortalitatem esse demonstratam. Immaterialitatem autem ab D. Thoma (*2. cont. Gent. c. 79. & q. de Anima a. 14. & 1. p. q. 75. a. 6.*) stricte, ac Metaphysice demonstratam videri. Nec mirandum est, si veteres Patres ac Theologi ad immortalitatem animorum suadendam probabilibus quandoque argumentis utuntur, quum aut Christianas gentes adhortantur, aut hæreticos confutant, qui omnes eandem hanc veritatem confitebantur. Ii porro, qui contra Gentiles animas immortales propugnare debuerant Lactantius, Arnobius, Minucius Felix, Tertullianus, si Justinum excipias, parum in Metaphisicis hisce disputationibus videntur fuisse versati. Porro earum rerum, quæ naturali ratione demonstrari possunt, ab Philosophis petenda sunt argumenta. Recte enim de Aristoxeno quodam Musico, qui harmoniam quamdam ajebat esse animam, Tullius scripsit: (*1. Tusc.*) Aristoxenus quamvis sibi eruditus videatur, canere doceat, atque hæc magistro concedat Aristoteli. Bene enim veteri Græcorum proverbio admonemur, ut quam quisque norit artem, in hac se exerceat. Inter omnes autem, qui res Theologicas adamussim Philosophicam investigandas, dum licet, sibi proposuerunt, summus est D. Thomas, cujus admirabilem naturam, & ingenii acumen ab Leibnitio, Wolfio, aliisque nostrorum temporum Metaphysicis Eterodoxis non semel laudatum, quum Gratia perfecisset, tum ubique alias tum in libris contra Gentes maxime, quidquid expeti ab humano ingenio poterat, id unus videtur ad miraculum præstitisse.

7. Jam vero argumenta plurima, quibus animorum mortalitatem probat Lucretius, jam dudum plures Theologi, & Christiani Philosophi meras nugas esse demonstrarunt. Alia plusquam viginti opponit sibi, solvitque D. Thomas in citata quæst. de Anima. (*art. 14.*) Unum tamen est, quod quia in præcipua nostræ assertionis probatione fundatur, & maximam hac in re difficultatem facit, videtur fusius explicandum. Sic autem arguitur: (*1. p. q. 75. art. 6.*) Nihil existit sine aliqua propria operatione. Unde dicitur in 1. de Anima, (*tex. 23.*), quod si non est aliqua operatio animæ propria, non contingit ipsam separari; sed corrupto corpore nulla relinquitur animæ operatio, quia nihil sine phantasmate intelligit anima, phantasma autem non est sine corpore. Est enim motus factus a sensu secundum actum, ut ibidem dicitur: (*lib. 2. t. 16.*) ergo anima ab corpore separata non subsistit. Secundo urgetur fortissime: (*1. p. q. 89. art. 1. &*

2. cont.

2. *cont. Gent. c. 50. arg. 5.*) Nihil intelligitur nisi media aliqua specie intelligibili, quum omnis cognitio fiat per assimilationem cognoscentis ad cognitum; sed anima separata a corpore non intelligit per species innatas, quæ nullæ sunt, quum anima a principio sit veluti rasa tabula, in qua nihil est depictum: neque per species a rebus abstractas, quia non habet organa sensus, & imaginationis, quibus mediantibus species intelligibiles abstrahuntur a rebus; neque per species prius abstractas, & in anima conservatas, quia sic anima pueri ante usum rationis mortui nihil intelligeret post mortem; neque per species divinitus immissas; hæc enim cognitio non esset naturalis, de qua nunc quærimus, sed præternaturalis, & gratuita: anima ergo separata nullo modo intelligit.

8. Respondetur ad primum negando minorem, cujus inclusam probationem distinguo: sine phantasmate nihil intelligit anima, dum est conjuncta corpori; concedo; separata a corpore, nego. Ad secundum concedimus duo prima membra inductionis, scilicet animam separatam non intelligere per species innatas, aut ab rebus tunc abstractas. Nihil tamen prohibet, ut intelligat per species prius abstractas, & in anima conservatas, si quas abstraxerit, aut per species a Deo infusas. Hæc enim infusio specierum licet sit præternaturalis, aut etiam supernaturalis animæ in statu unionis ad corpus; non est tamen supernaturalis, nec præternaturalis animæ separatæ, imo potius substantiis separatis ille est modus intelligendi connaturalis, ut in quinto (*prop. 13.*) ostensum est.

9. Contra est tamen: In conjunctione animæ, & corporis potiores partes esse debent animæ, quam corporis, non enim anima est propter corpus, sed corpus propter animam: si ergo corpus perficitur per conjunctionem ad animam, multo magis anima perfici debet per conjunctionem ad corpus; sed anima perficitur per suam operationem, quæ est intellectio: ergo intellectio animæ conjunctæ est perfectior intellectione animæ separatæ; sed intellectio per species a phantasmatibus abstractas non est perfectior intellectione per species infusas, alias humana intellectio esset nobilior Angelica: ergo anima separata non potest intelligere per species infusas. Ad argumentum concedo totum præter ultimam minorem, quam sic distinguo: Intellectio per species abstractas non est perfectior absolute, & simpliciter, sive in se considerata, concedo; non est perfectior relate ad animam, nego. Sicut enim lux diurna longe superior est luce nocturna, & tamen quia hæc est magis congruens oculo bubonis, aut felis, hæc animalia melius noctu vident, quam interdiu, ita quamvis modus ille cognoscendi Angelicus sit perfectior multo, tamen quia debilitati huma-

ma-

manæ mentis non est adeo proportionatus, anima perfectius intelligit, ac distinctius res cognoscit per species abstractas, quam per species infusas.

10 Dices contra: ergo anima infantuli separata imperfectius res cognoscet, quam mens nostra nunc conjuncta corpori. Secundo: ergo scientia a Deo Salomoni, aut cuivis homini infusa imperfectior erit naturali nostra scientia, quæ videntur absurda. Tertio: ergo anima non perficitur per abstractionem, seu separationem a corpore, quod in secunda ex nostris probationibus assumebatur. Quarto, & fortius: Anima est perfectius in corpore, quam extra corpus; sed vita animæ in corpore est brevissima, extra corpus autem est perpetua, quum in æternum duratura esset post mortem sine corpore, nisi in resurrectione rursum conjungerentur; resurrectio autem non est naturalis, sed miraculosa: inconveniens autem videtur animam ita esse a Deo creatam, ut non nisi per momentum temporis existat, & operetur modo connaturali, & in æternum sua naturali perfectione careat: ergo modus intelligendi per conversionem ad phantasmata non est conditio, atque status animæ naturaliter perfectior.

11. Ad primum respondeo, nullum esse absurdum, loquendo de cognitione mere naturali, & præscindendo a lumine supernaturali gratiæ, aut gloriæ. Ad secundum respondeo, scientiam infusam dupliciter accipi posse, aut ita ut non sit per species a phantasmatibus abstractas, aut ita ut non sit labore, atque investigatione parta. Primus modus non convenit animæ corpori conjunctæ; bene vero secundus, & ita fuit Salomoni, & Prophetis a Deo infusa scientia. Quod si Deus alicui infunderet species intelligibiles, sine interventione ulla phanthasmatum, illa esset scientia rerum supernaturalis per superadditum lumen gratiæ, aut gloriæ, de qua non loquimur. Ad tertium repondeo, dupliciter accipi posse id, quod dicitur animam separari a corpore, aut secundum actum, ut quum per mortem desinit esse in corpore, aut secundum sufficientiam, quum licet sit conjuncta corpori, tamen independenter a corpore & operatur, & subsistit, in quo sensu Aristoteles ait: (3. *de Anima*) intellectum esse quid separatum, & impermixtum: non quod non sit in corpore, sed quod independenter a corpore sit, atque operetur. Perficitur ergo anima non quando actu separatur a corpore per mortem, sed quando vivens in corpore maxime abstrahitur ab rebus corporeis per operationes scientiæ, & virtutis. Quod si animæ operatio, quo minus ab corpore dependet, tanto est nobilior, & magis animam perficit: ergo perfectio animæ a corpore non pendet, & consequenter, neque ejus substantia, atque adeo non corrumpitur per separationem a corpore, aut per corporis corruptionem. Ex quo patet solutio ad instantiam, visque, & robur argumentationis D. Thomæ.

12. Ad quartum distinguo minorem: Vita animæ in corpore infecto, & subdito peccato brevissima est &c. concedo; vita animæ in statu, in quo, & ad quem est a Creatore instituta, & condita, nego. Deus enim (*Sap.* 1.) mortem non fecit, immo (*&* 2.) fecit hominem inexterminabilem; sed invidia Diaboli mors introivit in orbem terrarum. Per unum namque hominem (*Rom.* 5.) peccatum in mundum introivit, & per peccatum mors. Deus igitur animam ita creavit, ut posset semper esse corpori conjuncta. Quum autem id homo per peccatum amisisset, mortique obnoxius factus esset, hanc jacturam per secundum hominem reparavit, ut sicut per unum hominem mors, ita per hominem futura esset resurrectio mortuorum. Sed instabis fortissime: Immortalitas primorum parentum non erat dos naturæ, sed Dei beneficium, & obedientiæ præmium: ergo attenta rei natura, anima humana non nisi ad tempus momentaneum naturalem perfectionem habere poterat, qua per interminabilis vitæ spatium erat caritura, redditque absurdum propositum. Antecedens constat ex prop. damnata Michaelis Baii num. 78. quæ talis est: Immortalitas primi hominis non erat gratiæ beneficium, sed naturalis ejus conditio, quod innumeris Patrum testimoniis firmari etiam posset. Pro solutione notandum, quæstionem illam: utrum homo mortalis, aut immortalis a Deo creatus sit, in utramque partem ab Ecclesiasticis Doctoribus esse disputatam, ut apud Petavium (*de op. 6. dier. lib.* 2. *c.* 3.) videri potest. Rem videtur acu tetigisse Augustinus: (*L.* 6. *de Gen. ad litt. c.* 21.) Corpus quippe hominis, inquit, ante peccatum, & mortale secundum aliam, & immortale secundum aliam causam dici potest. Mortale, quia poterat mori: immortale, quia poterat non mori. Aliud est enim non posse mori, sicut quasdam naturas immortales creavit Deus; aliud est autem posse non mori, secundum quem modum primus homo creatus est immortalis, quod ei præstabatur de ligno vitæ, non de constitutione naturæ, a quo ligno separatus est, quum peccasset, ut posset mori, qui nisi peccasset, posset non mori. Mortalis ergo erat conditione corporis animalis; immortalis autem beneficio Conditoris. Si enim corpus animale, utique mortale, quamvis & immortale ideo, quia & poterat non mori.

13. Hinc ad argumentum distinguo antecedens: Immortalitas, id est impossibilitas, aut impotentia moriendi, non erat dos naturæ, concedo; immortalitas, id est, possibilitas, aut potentia non moriendi, non erat dos naturæ, subdistinguo: non erat dos naturæ, id est, non erat naturæ hominis debita, nec solis hominis viribus comparabilis, concedo; non erat dos naturæ, id est, non erat per vires naturæ comparabilis, nego. Utraque ergo, nimirum tam im-

po-

potentia moriendi, quam habuisset, quam potentia non moriendi, quam habuit Adamus, fuit Conditoris gratia, & singulare beneficium; sed impotentiam moriendi habere non potuisset neque per vires humanas, neque per vires naturæ, potentiam autem non moriendi, quamvis per vires humanæ naturæ non haberet, præstabatur ei tamen per naturalem virtutem ligni vitæ.

14. Dices contra tamen: arboris vitæ virtutem illam non naturalem fuisse, sed supernaturalem, & miraculosam. Si enim naturalis virtus ea fuisset, etiam post peccatum Adamus edere potuisset, atque immortalis evadere. Secundo: quia Augustinus ait (*l.* 8. *de Gen. ad litt. c.* 4.) cætera ligna fuisse Adamo in alimentum, illud in sacramentum. Tertium: quia virtus cujusque corporis est finita, (*D. Tho.* 1. *p. q.* 97. *ar.* 4.) unde non poterat virtus ligni vitæ ad hoc se extendere, ut daret corpori virtutem durandi tempore infinito. Quarto: quia multi PP. arborem vitæ, & ejus esum allegorice intelligunt. Quinto: quia Bonaventura ex Augustino putat, (*In* 2. *disput.* 19. *dub.* 3.) eo modo lignum vitæ causare immortalitatem, sicut sacramenta causant gratiam, quæ est etiam Petavij sententia; (*de Opif.* 6. *dier. l.* 2. *c.* 7.) sed virtus Sacramentorum non est naturalis: ergo.

15. Ad argumentum nego assumptum, & ad primam quidem probationem concedo etiam, post peccatum potuisse hominem indissolubilem manere, si modo permisum esset illi edere de arbore vitæ, ut ait author qq. Vet. & novi testam. inter opera Augustini, senseruntque etiam Pererius, & Abulensis. Idque manifeste apparet ex verbis Genesis, (*c.* 5.) ubi dicitur, custodiam Paradisi fuisse Angelo commissam, ne mittat homo manum suam, & comedat etiam de ligno vitæ, & vivat in æternum; sive illud in æternum intelligatur proprie, sicut Beda voluit, (*in lib. Hexacm.*) sive in tempus longissimum, ut alii censent, post quod iterum ligni comestione opus esset. Ad secundum: Augustinus tanquam in Sacramentum lignum illud fuisse, dicit, propter non nullam inspirationem salubritatis occultæ, naturalem tamen, & physicam, non mysticam, aut supernaturalem. Verba porro D. Thomæ in Tertio allegata solum probant, hominem non evasurum immortalem per unicam comestionem; sed solum ad longissimum tempus. Ex quo potius efficitur ligni virtutem illam naturalem. Non enim virtus supernaturalis tempori commensuratur, aut senescit. Ad Quartum respondeo, interpretationes illas mysticas, quales etiam sunt in lib. Sapientiæ, & in Apocalypsi, sensum Genesis literalem supponere, non convellere. Ad Quintum dicitur, eam sententiam primæ rerum institutioni consonam non videri, ubi ut ex Augustino inquit D. Thomas, non attenditur, quid Deus supra naturam

operari possit, sed quid, ut author naturæ instituerit. Vide D. Thomam 1. p. q. 97. art. 4. ubi naturalem ejus ligni virtutem, & effectum exponit.

16. Ex dictis porro in hac, & præcedenti propositione aliqua effluunt corollaria, de quibus D. Thomas separatis articulis disputavit. Primum quidem: animas humanas non fuisse omnes simul ab initio mundi creatas. In prima enim rerum institutione nihil operatus est Deus contra naturalem rerum exigentiam, atque ordinem; sed anima, quum sit pars humanæ naturæ, & forma corporis, ut ostensum est, (*in præc.*) habet ordinem, & exigentiam naturalem ad corpus: ergo ante corpora creatæ non sunt. Quod si aliquis dicat, animam non esse formam corporis, & partem hominis naturalem; oportet ab eo quærere: quare anima corpori conjungatur? Aut enim hoc erit ex voluntate, aut ab extrinseco. Sed neutrum: ergo. Minor probatur in prima parte: Primo: quia ea voluntas irrationalis esset, quum anima corpore ad suas operationes non indigeat. Si enim indigeret, naturalem ordinem haberet ad corpus, quod erat negatum. Item: quia secundum eos, qui ita opinantur, anima non melioris, imo deterioris fit conditionis per copulationem ad corpus. Item: quia conjunctio animæ ad corpus esset accidentaria, quum dependeret a voluntate, & animæ advenientis, & hominis corpus generantis, quæ duæ voluntates de compacto non agunt: animatio igitur hominis non esset opus naturale, sed fortuitum. Præterea: si per suam voluntatem anima conjungitur corpori: ergo & poterit ad libitum separari per solam voluntatem. Secunda autem pars suadetur: Si enim conjunctio illa non est ex volutate animæ, neque secundum ejus naturam, erit a principio extrinseco: quod vero est ab extrinseco principio, passo non conferente vim, id est violentum, & consequenter acerbum, ac pænale: ergo conjunctio illa tristis esset, ac pænalis animæ, qui fuit Origenis error supra (*l.* 5. *p.* 22.) impugnatus. Relinquitur ergo, non omnes simul animas ab initio mundi fuisse creatas. Obstare tamen videtur primo locus Augustini in septimo de gen. ad literam ajentis, animam primi hominis ante corpus simul cum Angelis fuisse formatam: ergo eodem modo hominum aliorum animæ creari potuerunt, aut possunt. Secundo: Quia anima non pendet secundum esse a corpore, remanet post mortem corporis: ergo pari ratione præexistit ante formationem corporis.

17. Hæc tamen non urgent. Aug. enim non asserendo, sed quasi dubitando illa scripsit. Ait enim: Credatur, si nulla Scripturæ authoritas, aut veritatis ratio contradicit. Deinde loquitur secundum suam opinionem de omnium rerum simultanea creatione secundum rationes seminales, quæ opinio infra impugnatur. Et tamen D. Thomas pro solita sua mo-

de-

destia, atque in Augustinum reverentia, ita ea verba interpretari conatur, (1. *p. q.* 90. *art.* 4.) ut dixerit, quod anima humana præcessit in operibus sex dierum secundum quamdam similitudinem generis, prout convenit cum Angelis in natura intellectuali. Ad secundum respondet ipse D. Thom. (*q.* 118. *a.* 3.) quod animam remanere sine corpore, accidit animæ propter corruptionem corporis, quæ consequuta est ex peccato. Unde non fuit conveniens, quod ab hoc inciperent opera Dei, quia sicut scriptum est, (*Sap.* 1.) Deus mortem non fecit, sed impii manibus, & verbis accersierunt eam. Quæ verba cum doctrina supra data de primi hominis immortalitate mire concordant. Constitutio autem animæ extra suum naturalem statum sicut non fuit conveniens in prima rerum conditione, ita non est conveniens in creatione cujuscumque animæ. Unde alibi D. Thomas eidem argumento respondens, (1. *p. q.* 118. *a.* 3. *ad* 3.) animam, inquit, remanere sine corpore accidit per defectum corporis, qui est mors, qui quidem defectus in principio creationis animæ esse non debuit. Inciperet enim anima ab statu pœnali, & violento, non ab statu connaturali. Dei autem perfecta sunt opera. Vide hoc idem argumentum, & alia plura apud eundem D. Thomam (3. *de Pot.* *a.* 10.)

18. Secundum Corollarium est: Anima hominis non cum semine traducitur, (*ib. art.* 9. *&* 1. *p. q.* 118. *a.* 2. *&* *q.* 90. *art.* 2. *&* 2. *cont. Gent. a cap.* 86.) ut Apollinaris voluit, & aliquando dubitavit Augustinus (*l.* 1. *de Anima & ejus orig. a. c.* 14. *ad.* 17. *&* *l.* 3. *de peccat. meritis, & remiss. c.* 10. *& alibi*). Anima enim hominis est substantia spiritualis, ut ostensum est: (*prop.* 2.) virtus autem seminis corporalis non potest extendi ad productionem rei spiritualis, ut patet: ergo. Secundo: Virtus, quæ est in semine non operatur nisi per transmutationem, & motum; quod autem fit per transmutationem, & motum, educitur de potentia materiæ, quæ per eam transmutationem reducitur de potentia in actum: quod autem educitur de potentia materiæ, est materiale: ergo substantia spiritualis per virtutem seminis produci non potest.

19. Hinc tertium corollarium fluit: animam intellectivam non posse nisi per creationem produci. Unumquodque eo modo fit, quo est: quod igitur per se est, per se fit; quod autem per se fit, aut fit ex nihilo, aut ex materia præexistente; anima vero ex materia præexistente non fit, quum neque materia constet, neque ab ea dependeat, ut supra (*in præc.*) ostensum est: fit igitur ex nihilo, quod est creari.

20. Hinc quarto: anima intellectiva ab solo Deo potest immediate produci. Solum enim Deum creare posse, & nullam creaturam

ram posse ut istrumentum creationis assumi, supra (*l.* 5. *prop.* 2.): ostensum est; sed anima intellectiva solum per creationem produci potest: ergo a solo Deo, nulla media creatura producitur.

PROPOSITIO IV.

Est in homine libera voluntas.

1. Esse in homine voluntatem, sive appetitum rationalem, nemo negat. Eam vero esse liberam præter Calvinum, & Lutherum, negant nostrorum temporum Philosophi Collinius, Obbes, Spinosa, Elvezius, Russojus &c. Demonstratur primo: Homo habet judicium de agendis; sed hoc judicium non est determinatum ad unum: ergo est indifferens; sed ad judicium indifferens non sequitur determinatio necessaria: ergo voluntas non se necessario determinat: est ergo libera. Minor prima probatur: Judicium illud est ipsamet apprehensio bonitatis, aut convenientiæ objecti movens voluntatem: ergo eo modo movet, quo apprehenditur; sed nullum bonum præter summam felicitatem, aut beatitudinem apprehendi potest ut usquequaque bonum, aut conveniens: ergo solum judicium circa beatitudinem esse potest ad unum determinatum. Confirmatur, & explicatur a contrario ratio eadem: Ideo homo non potest nolle beatitudinem, quia beatitudo est status bonorum omnium aggregatione perfectus, atque adeo apprehendi non potest, nisi sub ratione boni: ergo quidquid non est ipsa beatitudo, aut via unica ad illam obtinendam, non potest apprehendi ut merum bonum: apprehenditur ergo ut bonum mixtum malo; sed bonum mixtum malo non necessario allicit voluntatem: ergo judicium de quocumque bono præter beatitudinem indifferens est: judicium autem, sive arbitrium indifferens est judicium sive arbitrium liberum: est igitur in homine liberum arbitrium.

2. Tertio: sicut agens naturale operatur virtute formæ naturalis; ita agens rationale per formam apprehensam; sed quia forma naturalis in unoquoque agente est una, naturalis omnis operatio est determinata ad unum: ergo quia forma apprehensa etiam circa idem objectum varia esse potest, & multiplex, operatio rationalis circa idem etiam objectum non est ad unum determinata, atque adeo circa idem objectum, v. g. deambulationem, potest voluntas diversimode operari secundum modum apprehensionis, aut amplectendo, aut respuendo, quod est esse in agendo liberam.

3. Quarto: Forma apprehensa per intellectum est universalis; actio autem est circa singularia: ergo ad formam per intellectum apprehen-

hensam non sequitur actio, aut motus, nisi conceptio mentis universalis ad particularia applicetur; sed conceptio universalis intellectus potest applicari ad plura, & diversa particularia, quæ sub illa universali continentur; hæc autem applicatio est judicium de agendis: ergo judicium de agendis non est ad unum determinatum: omne igitur agens intellectivum habet liberum arbitrium, sive liberum de ratione judicium.

4. Libet autem audire D. Thomam totam voluntatis, & libertatis naturam, atque indolem clare, ac dilucide explicantem (22. *de Verit. art.* 5. *&* 1. *p. q.* 82. 1.): Duplex est necessitas, ut ex August. accipi potest in 3. de Civit. Dei: necessitas nimirum coactionis, & hæc omnino repugnat voluntati. Nam hoc dicimus esse violentum, quod est contra inclinationem. Ipse autem motus voluntatis est inclinatio quædam in aliquid. Et ideo, sicut dicitur aliquid naturale, quia est secundum inclinationem naturæ, ita est aliquid voluntarium, quia est secundum inclinationem voluntatis. Sicut ergo impossibile est, quod sit aliquid violentum, & naturale, ita est impossibile, quod sit aliquid simpliciter coactum, sive violentum, & voluntarium . . . . . . Alia est necessitas naturalis inclinationis, & tali necessitate voluntas aliquid de necessitate vult . . . . Ipsa enim voluntas quædam natura est . . . . Unde & ipsi voluntati inest naturalis appetitus sibi convenientis boni. Et præter hoc habet appetere aliquid secundum propriam determinationem non ex necessitate, quod ei competit in quantum voluntas est. Qualis est autem ordo naturæ ad voluntatem, talis est ordo eorum, quæ voluntas naturaliter vult, ad ea, quæ non naturaliter, sed ex propria determinatione vult . . . . Quia ergo id, quod naturaliter, & immobiliter alicui convenit, est fundamentum, & principium omnium aliorum, quia natura rei est primum in unoquoque, & omnis motus procedit ab aliquo immobili, sicut natura est voluntatis fundamentum, ita appetibile, quod naturaliter appetitur, est fundamentum, & principium omnium appetibilium. Finis autem in appetibilibus est fundamentum, & principium eorum, quæ sunt ad finem. Et ideo quod voluntas de necessitate vult, quasi naturali inclinatione ad ipsum determinata, est finis ultimus, sive beatitudo, & ea, quæ in ipsa includuntur, ut cognitio veritatis, & alia hujusmodi . . . . . Sicut autem sunt quædam intelligibilia (1. *p. q.* 82. 2.) quæ non habent necessariam connexionem cum primis principiis . . . . . & talibus non ex necessitate assentitur intellectus . . . . ita sunt quædam particularia appetibilia, seu bona, quæ non habent necessariam connexionem ad beatitudinem, quia sine his potest ali-

quis

prehendendo, & conferendo, non potest esse voluntas mali, ut in beatis.

6. Absque omni igitur dubitatione, inquit alibi D. Thom. idem, (*q.* 24. *de verit. a.* 1.) hominem arbitrio liberum ponere oportet. Ad hoc enim fides adstringit quum sine libero arbitrio non possit esse meritum, aut demeritum, neque justa pœna, vel præmium. Ad hoc etiam manifesta indicia inducunt, quibus apparet, hominem aliud libere eligere, & aliud refutare. Ad hoc etiam evidens ratio cogit. Quibus in verbis duo fortissima pro arbitrii libertate argumenta tetigit D. Thom. Primum illud: Si voluntas de necessitate vult quæcumque vult: ergo frustra sunt omnes leges, præmia, pœnæ, exhortationes, deliberationes, infamia, laus, &c, circa quæ moralis Philosophia versatur. Secundum sumitur ex intima persuasione, & conscientia, qua experimur in nobis facultatem, & potestatem liberam faciendi aliquid, aut non faciendi, quæ duo argumenta adversus recentiores Philosophos gregie promovet Valsecchius.

7. Patet autem ex dictis, cum libertate voluntatis pugnare non solum coactionem, & violentiam, verum etiam naturalem necessitatem, & hanc maxime, si quidem coactio in voluntatem cadere omnino non potest. Disertissime vero id tradit D. Thom. inquiens (*q.* 6. *de Malo a. unico*) Posuerunt quidam, (quod postea Wicleffus, Bajus, Calvinus, nunc Collinius, Elvezius) quod voluntas hominis ex necessitate movetur ad aliquid eligendum, nec tamen ponebant, quod voluntas cogeretur. Non enim omne necessarium est violentum, sed solum id, cujus principium est extra: unde, & motus naturales inveniuntur aliqui necessarii, non tamen violenti; violentum enim repugnat naturali, sicut & voluntario, quia utriusque principium est intra, violenti autem principium est extra. Hec tamen opinio est hæretica, tollit enim rationem meriti, ac demeriti in humanis actibus. Non enim videtur esse meritorium, aut demeritorium, quod aliquis sic de necessitate agit, ut vitare non possit. Est etiam annumeranda inter extraneas Philosophiæ opiniones, quia non solum contrariatur fidei, sed subvertit omnia principia Philosophiæ moralis. Si enim non sit liberum aliquid in nobis, sed ex necessitate movemur ad volendum, tollitur deliberatio, exhortatio, præceptum, & punitio, & laus, & vituperium, circa quæ Moralis Philosophia consistit. Hinc illæ propositiones a Pio V., & Gregorio XIII. merito damnatæ: Quod voluntarie fit, etiam si necessario fiat, libere fit. Et item: Sola violentia repugnat libertati hominis naturali. Cum illa Jansenii: Ad merendum, & demerendum in statu naturæ lapsæ non requiritur in homine libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione.

ni 8. Cum ergo omne liberum sit voluntarium, non omne voluntarium liberum, hinc patet secundo: liberum minui omni eo modo, quo minuitur voluntarium: Unde violentia, sive coactio, metus, ignorantia, quæ voluntarium minuunt, aut tollunt omnino, etiam libertatem minuunt, aut evertunt. Non vero quæ voluntarium augent, hoc ipso augent liberum. Concupiscentia enim auget voluntarium, (1. 2. *q.* 6. *a.* 7.) & diminuit liberum, & naturalis inclinatio, quæ perfectissimum voluntarium facit, cum libertate pugnat. Augmentum igitur voluntarii ex parte inclinationis minuit liberum; non vero augmentum voluntarii ex parte cognitionis, excepta cognitione perfecta finis ultimi, ad quam de necessitate sequitur inclinatio voluntatis. Quod autem diximus, violentiam minuere voluntarium, intelligendum est non quantum ad actum, (1. 2. *q.* 6. *a.* 5. *ad* 1.) qui est immediate ipsius voluntatis, quem vocant elicitum, quia in his voluntati violentia inferri non potest, ut dictum est, sed quantum ad actus imperatos aliarum potentiarum.

9. Patet tertio: liberum arbitrium non solum fuisse in homine in statu innocentiæ, sed etiam post peccatum in eo remanere. Corollarium hoc est contra Lutherum, & Calvinum, qui non in homine liberum arbitrium, sed servum arbitrium remansisse, dicendum existimant. Et quidem recte dicerent, si loquerentur de libertate a peccato, qua libertate Christus nos liberavit, de qua & dictum est: (*ad Gal. c.* 4.) Si filius vos liberaverit; tunc vere liberi eritis; ubi enim (*Joan. c.* 8.) Spiritus Domini, ibi libertas. Recte quidem dicerent, si loquerentur de libertate a miseria, quæ propria patriæ est, unde fugit dolor, & gemitus. Recte item dicerent, id si solum intelligerent, liberum arbitrium debilius, ac languidius factum esse per peccatum, & in malum propensius. Fatemur enim, hominem per peccatum spoliatum esse gratuitis, & vulneratum in naturalibus, de quo alibi; (*l.* 7. *p.* 3.) non tamen adeo immutatum, ut naturam ipsam, & conditionem exuerit humanam. Atque hoc sensu intelligenda sunt aliquorum PP., & præcipue Augustini loca plurima, ut illud: (*Ep.* 227. *ad Vit. c.* 4) Liberum arbitrium ad diligendum Deum primi peccati granditate perdidimus . . . . . (*l. de perfect. justit. c.* 4.) Sequuta est peccatum peccandi dura necessitas . . . (*Enchir. c.* 30.) Libero arbitrio male utens homo; & se perdidit, & ipsum . . . . (*de perf. justit. c. citato*). Victa vitio caruit libertate natura. Hæc, inquam, ita intelligenda, uti diximus, patet ex ipsomet Augustino in aliis locis plurimis, ut in illo: (*lib.* 1. *in* 2. *ep. Pelag. c.* 2.). Quis nostrum dicat, quod peccato primi hominis perierit liberum ar-

arbitrium de humano genere ? Libertas quidem periit per peccatum, sed illa, quæ in Paradiso fuit habendi plenam cum immortalitate justitiam, propter quod natura humana divina indiget gratia. Manet ergo, quod Bernardus scripsit, (*de Gr. & lib. arb. c.* 8.) etiam post peccatum liberum arbitrium, & si miserum, tamen integrum. Et quod se per se homo non sufficit a peccato excutere, non liberi arbitrii signat destructionem, sed duarum reliquarum libertatum (a peccato nimirum, & miseria) privationem.

10. Patet quarto: primam causam, & fontem libertatis esse indifferentiam judicii. Ex hoc enim, quod ratio deliberans, inquit D. Thomas, (1. 2. *q.* 6. *ar.* 1.) se habet ad opposita, voluntas in utrumque potest. Radix enim libertatis est voluntas, ut subjectum; (*q.* 17. *art.* 1.) sed ut causa est ratio. Ex hoc enim voluntas libere potest ad diversa, quia ratio potest habere diversas conceptiones. Et ideo Philosophi definiunt liberum arbitrium, quod sit liberum de ratione judicium, quasi ratio sit causa libertatis . . . . . (24. *de Ver. art.* 2.): Unde, si judicium non sit in potestate alicujus, sed aliunde determinatum, nec in ejus potestate erit appetitus, & per consequens nec motus, vel operatio absolute. Judicium autem est in potestate judicantis secundum quod potest de suo judicio judicare. Judicare autem de suo judicio solius est rationis, quæ super actum suum reflectitur, & cognoscit habitudines rerum, de quibus judicat. Unde totius libertatis radix est in ratione constituta.

11. Hinc tamen insurgunt difficultates maximæ. Prima de concordia libertatis cum judicio rationis practico. Secunda de concordia libertatis cum præscientia Dei. Tertia de concordia libertatis cum decreto, seu præfinitione divinæ voluntatis. Quarta de concordia liberi arbitrii cum prædestinatione. Quinta de concordia ejusdem cum gratia efficaci. Sexta de concordia ejusdem cum naturæ depravatione, quæ peccatum est consequuta.

12. Argumentantur igitur primo: Voluntas nequit libere aliquid eligere sine prævio rationis judicio: & quandiu judicium est indifferens, voluntas est indifferens: ergo si judicium rationis semper esset indifferens, voluntas quoque semper esset indifferens, nec unquam objecti prosequutionem determinaret, aut fugam; sed voluntas aliquando se determinat, atque eligit: ergo sequitur judicium jam determinatum, alias cœce, & irrationaliter eligeret. Item: electio est actus præconsiliati apud Aristotelem; (3. *Ethic. cap.* 3.) sed consilium necesse est, ut sit de re determinata: ergo ad electionem præcedit judicii determinatio, quæ judicium practicum dicitur, dictans, quid hic, & nunc sit agendum. Præterea: quia sensus est determinatus ad unum, appetitus item sensitivus in

X 2. bru-

brutis est ad unum determinatus. Et quia circa ultimum finem, seu beatitudinem, judicium est determinatum, etiam voluntas quoad specificationem est determinata, ita ut non possit illum aversari: ergo in quocumque particulari eligendo similiter, quum fuerit determinatum judicium, erit quoque certa, ac determinata inclinatio voluntatis. Confirmatur ex D. Thoma ita docente: Quum ad operationem tria concurrant, cognitio, nimirum, appetitus, & operatio ipsa (24. *de Ver. a.* 2.) tota ratio libertatis ex modo cognitionis dependet. Appetitus enim cognitionem sequitur, quum non sit nisi boni, quod sibi per vim cognoscitivam proponitur. Quod autem quandoque appetitus videatur rationem non sequi, hoc ideo est, quia non circa idem accipitur appetitus, & cognitionis judicium. Est enim appetitus de particulari appetibili; judicium vero rationis quandoque est de aliquo universali, quod invenitur esse contrarium appetitui; sed judicium de hoc particulari appetibili, ut nunc, nunquam potest esse contrarium appetitui. Qui enim vult fornicari, quamvis sciat in universali fornicationem malam esse, tamen judicat sibi, ut tunc, bionum esse fornicationis actum, & sub specie boni illum eligit. His positis: Ante omnem voluntariam electionem oportet præcedere judicium de hic, & nunc agendo practicum, & ultimo determinatum: sed stante hoc judicio, voluntas non potest contrarium eligere: si autem voluntas non potest contrarium eligere, electio non est libera: nulla est igitur voluntatis electio libera.

13. Ad argumentum plane concedimus judicii ultimi practici necessitatem ad electionem. Hinc ad ultimum concessa majori, distinguo minorem: non potest contrarium eligere impotentia consequenti, concedo; antecedenti, nego. Quamvis enim judicium antecedat electionem, tamen ipsum judicium est in potestate voluntatis, quæ potuit mentem alio trahere, atque ab ea consideratione revocare. Ita respondet Bellarminus, (*de lib. arb. li.* 3. *c.* 9.) atque ex eo Gottus. Potest autem hæc responsio confirmari ex doctrina D. Thomæ in 6. qu. de Malo ajentis: (*ad* 15.) Illa causa, quæ facit voluntatem aliquid velle, non oportet, quod de necessitate hoc faciat, quia potest per ipsam voluntatem impedimentum præstari, vel removendo talem considerationem, quæ eam inducit ad volendum, vel considerando oppositum, scilicet, quod hoc, quod proponitur ut bonum, secundum aliquid non est bonum. Quandoque etiam contingit, ut aliquid videatur esse melius, & ideo hic, & nunc amplectendum, non ex ipsa rei natura, sed ex animi dispositione per passionem, aut per habitum, quia sicuti unusquisque affectus est, talis finis videtur ei, ut dicitur in 3. Ethicor. (*cap.* 5.) Unde aliter movetur ad aliquid voluntas irati, & voluntas quieti,

quia

quia non est idem conveniens utrique, sicut aliter sapit cibus palato ægrotantis, & sani. Si ergo talis dispositio non sit naturalis, sed subjacens voluntati, puta, quum aliquis disponitur per habitum, aut passionem ad hoc, quod sibi videatur aliquid bonum, aut malum in hoc particulari, voluntas non de necessitate movetur, quia poterit hanc dispositionem removere, ut sibi non sic videatur, sicut quum aliquis quietat in se iram, ut non de aliquo judicet tanquam iratus. Facilius tamen removetur passio, quam habitus. Hæc D. Thomas, quæ clarissima sunt ex intima experientia, & penitiori Philosophia. In hujus autem argumentationis efficacia multum confidunt Obbesius, Spinosa, & Collinius.

14. Secundum autem argumentum ducitur ex necessitate, & infallibilitate divinæ scientiæ, quæ quum æterna sit, videtur cum creatarum rerum contingentia, & libertate pugnare. Verum de hac Tulliana argumentatione satis in 1. libro (*prop.* 10.) dictum est.

15. Tertium argumentum ducitur ex efficacia divinæ motionis, decretique, & præfinitionis. Statutum est enim supra, (*lib.* 1. *pr.* 14.) cum omni agente, & in omni actione sive naturali, sive libera Deum operari, non solum quia omnem virtutem operativam ipse facit, ipse conservat, & tuetur, nec solum quia omne agens in quantum dat esse, operatur in virtute divina; sed etiam quia omnem virtutem creatam Deus applicat, movetque ad operationem, ut D. Thomas loquitur; sed si Deus movet voluntatem ad aliquid, impossibile est poni, quod voluntas non moveatur, ut D. Thomas item inquit; (1. 2. *q.* 10. *a.* 4.) quia idem actus est moventis, & mobilis: quod autem impossibile est non esse, necesse est esse: ergo necesse est, voluntatem moveri, atque adeo non libere movetur. Item: Deus operatur in nobis velle; sed quod fit in nobis ab exteriori principio non est liberum: ergo nostrum velle non est liberum. Unde dicitur, (*abRom.* 9.) Non est volentis, (nimirum velle) neque currentis; (currere) sed miserentis Dei. Et ut auris audiat, (*Prov.* 20.) & oculus videat, Dominus facit utrumque. Tertio: Deus aliter, & longe efficaciori modo movet, atque applicat voluntatem, quam Angelus, aut homo; Homo enim, aut Angelus movere voluntatem non potest, nisi per modum consulentis, suadentis, aut proponentis, non intrinsecus in eadem voluntate operantis; sed intrinseca operatio Dei in voluntate stare nequit sine aliqua physica immutatione voluntatis; hæc autem physica immutatio non est in potestate voluntatis, quum eam nec acquirere, nec impedire possit: ergo moveri, aut non moveri non est in nostræ voluntatis arbitrio. Hoc idem argumentum sub multis aliis formis passim invenitur apud authores.

16.

16. Primam sibi in terminis opponit D. Thomas, atque ita respondet: Dicendum, quod si Deus movet voluntatem ad aliquid, impossibile est poni, quod voluntas non moveatur; non tamen est impossibile simpliciter, unde non sequitur, quod voluntas a Deo ex necessitate moveatur. Ex quo in Scholastica forma distinguo minorem: Est impossibile simpliciter volontatem non moveri, nego; est impossibile ex suppositione, concedo. Contra est tamen: quod est necessarium ex suppositione, non potest esse liberum, nisi quando id, quod supponitur, est in potestate voluntatis, unde principium antecedens infallibiliter connexum cum determinatione, sive actu voluntatis tollit libertatem; sed motio Dei est principium antecedens determinationem voluntatis, & cum ea infallibiliter connexum: ergo ejus suppositio evertit libertatem. Item ut argumentatur contra Almaynum Bellarminus: Voluntas non potest agere antequam a Deo moveatur, ut fatemur; postquam autem a Deo movetur, non potest non agere: ergo nullum est tempus, in quo possit agere, & non agere, sive in quo sit libera.

17. Ad argumentum nego, motionem Dei esse principium antecedens. Movet enim Deus voluntatem (loquimur hic de actionibus naturalibus; de gratuitis enim, & supernaturalibus motionibus alibi (*l. 7. prop. 6.*) dicetur.) Movet igitur Deus voluntatem, sed non alia motione ab ea distincta, qua seipsam movet, ac determinat voluntas. Sed quum ipsa voluntas non se moveat, atque applicet ad hoc, aut illud bonum sibi in particulari propositum, nisi ex appetitu, & tendentia in bonum ab authore naturæ sibi indita, ideo dicitur Deus movere, & applicare voluntatem. Sicut enim lumen naturale intellectus nostri est quædam impressio primæ veritatis, ut D. Thomas loquitur, (1. *p. q.* 48. *a.* 3. *ad* 1.) ita inclinatio naturalis in bonum est quædam impressio divinæ bonitatis. Inde, sicut Deus illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, non solum lumen naturale intellectus producendo, sed etiam per ipsum lumen in cujusvis particularis objecti cognitione indesinenter, & inseparabiliter operando, ita omnem voluntatem applicat, ac movet, non solum inclinationem illam naturalem in bonum ipsi largiendo, sed etiam per illam primam immobilem, & naturalem inclinationem in cujusvis particularis prosequutione simul cum voluntate agendo. Unde sicut ad cognitionem mere naturalem sufficit lumen naturale, virtute cujus intellectus apprehendit hoc, aut illud verum; ita ad operationem mere naturalem voluntatis sufficit inclinatio naturalis ad bonum, ut hoc, aut illud bonum sibi propositum amplectatur, atque eligat. Hinc nego etiam, motionem divinam esse simpliciter connexam cum determinatione voluntatis. Non enim Deus movet voluntatem

tatem ad prosequutionem hujus boni, nisi virtute illius naturalis inclinationis, quam ei indidit ad bonum in genere, ut dictum est, quam propterea D. Thomas dixit, esse principium, & fundamentum aliorum omnium appetibilium. Virtute autem hujus inclinationis voluntas non movetur necessario nisi ad illud, quod est undequaque bonum, sicut intellectus virtute luminis naturalis non cogitur assentiri nisi undequaque vero. Amor igitur, aut inclinatio necessaria in bonum perfectum determinat voluntatem ad inquirendum de hoc bono, utrum sit perfectum, in quo ejus desiderium quiescat, quod quum non inveniat nisi in ultimo fine, divina illa motio, & inclinatio solum ad ultimi finis, seu beatitudinis amorem necessario trahit voluntatem, ad alia autem indifferentem, ac liberam relinquit. Hinc patet solutio ad confirmationem ex Bellarmino. Ad secundum distinguo minorem: quod fit in nobis sine nobis ab exteriori principio, non est liberum, concedo; quod fit in nobis, & nobiscum, nego. Sicut enim Deus operatur in nobis omnem motum, & sensationem, quia in ipso vivimus, movemur, & sumus, & tamen motus, & sensatio naturales operationes, & vitales sunt, quia ratio vitæ, aut naturæ non excludit primam causam, & authorem naturæ, ita operatur in nobis omnem actum voluntatis, & tamen liberi hi sunt, quia libertatis ratio cum primæ causæ, & authoris libertatis causalitate non pugnat. Voluntas igitur dicitur habere dominium sui actus non per exclusionem causæ primæ, sed quia causa prima non ita agit in voluntate, ut eam de necessitate ad unum determinet, sicut determinat naturam. Verba sunt D. Thomæ (*q. 6. de Mal. art. unic.*).

18. Sed oppones tamen: Qui applicat volutatem ad operandum, illam applicat, & præmovet ante operationem: applicatio igitur illa est quædam physica præmotio operationem præcedens; sed stante hac physica applicatione, aut præmotione volutatis, voluntas nequit non operari: ergo illa applicatio aufert libertatem. Secundo: Deus quidquid agit in tempore, ab æterno præfinit, ac prædeterminat; non potest autem prædeterminare, nisi præcognoscat; non potest autem certo præcognoscere futuram determinationem voluntatis, nisi certo cognoscat connexionem motionis suæ cum determinatione voluntatis; hæc autem connexio non facit certam scientiam, nisi sit infallibilis, & necessaria. Qui enim (*1. p. q. 14. a. 3. & q. de Ver. a. 12.*) non cognoscit futurum nisi in causa contingenti, non habet de eo nisi conjecturalem cognitionem: ergo connexio divinæ motionis cum determinatione voluntatis est necessaria, & inevitabilis: tollit ergo libertatem. Tertio: si Deus ad omnem operationem applicat, & præmovet voluntatem; ergo etiam applicat, & movet ad homicidium, & a-

& adulterium, & quemcumque actum peccati, quod impium est dicere.

19. Ad argumentum distinguo primum antecedens: præmovet voluntatem, sicut universalis motor ad universale objectum voluntatis, (1. 2. q. 9. art. 6.) id est, ad bonum, sine qua motione voluntas non potest aliquid velle, concedo; præmovet præmotione aliqua voluntatem determinante ad hoc bonum in singulari, nego. Voluntas enim (*ibid.*) determinat se per rationem ad volendum hoc, vel illud, quod est vere bonum, aut apparens bonum. Unde in operibus indifferentibus, aut etiam malis, inquit Bonaventura, (*in* 2. *dist.* 37. *q.* 1.) non est nisi sola cooperatio divinæ virtutis, quæ existens in creatura potentialiter, essentialiter, & præsentialiter, sicut creavit, & conservat eam in essendo, sic adjuvat in operando. Propter quod conceditur ibi esse operationem, non præventionem. Negat igitur Bonaventura, sicut D. Thomas, præventionem, aut præmotionem aliquam Dei ad hoc, aut illud in singulari; tamen quum voluntas hoc singulare non velit nisi virtute illius naturalis, & universalis inclinationis ad bonum, quæ authorem non habet, nisi Deum, recte dicitur, moveri, & applicari a Deo etiam ad electionem hujus particularis boni; sed non motione, aut præventione particulari. Interdum tamen Deus voluntatem movet ad aliquid determinate volendum, (*D. Th. ibid.*) sicut in his, quos movet per gratiam, de quo infra (*l.* 7. *prop.* 6.) dicetur. Ad Secundum dictum est supra, quum de divina præscientia, & quum de Providentia egimus. Ex ibi dictis distinguo ultimum consequens: ergo connexio divinæ motionis cum determinatione voluntatis utcumque est necessaria, & infallibilis, nego; cum determinatione voluntatis, & cum modo illius determinationis, concedo. Ex voluntate enim sequitur aliquid eo modo, quo voluntas disponit, & non eo modo, quo voluntas habet esse, sicut accidit in causis naturalibus, in quibus attenditur assimilatio secundum eamdem conditionem causæ, & causati; at in causis voluntariis attenditur assimilatio secundum quod in effectu impletur voluntas agentis . . . (*de Ver. q.* 23. *a.* 5.) Quanto autem virtus activa est fortior, tanto effectum producit similiorem, aut suæ formæ naturali; si operatur per naturam, aut suæ formæ præconceptæ, si operatur per artem. Voluntas autem divina est agens fortissimum. Unde oportet, ejus effectum ei omnibus modis assimilari, ut non solum fiat id, quod Deus vult fieri, sed ut fiat eo modo, quo Deus vult illud fieri, vel necessario, vel contingenter, tarde, vel cito . . . . (1. *p. q.* 22. *art.* 4.) Et ita evenit infallibiliter, & necessario, quod divina providentia disponit necessario evenire, adaptans ei causam necessariam, & evenit infallibiliter, sed contingenter quod divi-

divinæ providentiæ ratio habet, ut contingenter eveniat, adaptans ei causam contingentem. Hinc Deus (*6. de Mal. art. un.*) movet quidem voluntatem immutabiliter propter efficaciam virtutis moventis, quæ deficere non potest; sed propter naturam voluntatis motæ, quæ se habet ad diversa, non inducitur necessitas, sed manet libertas. Ad tertium distinguo consequens: ergo movet ad homicidium &c. secundum omne id, quod in iis actibus invenitur positivum, naturale, & bonum; concedo; secundum id, quod in iis actibus invenitur defectivum, morale, & malum, nego. Malum enim, quum non sit nisi boni privatio, causam per se non habet, sed per accidens resultat ex incompatibilitate unius boni cum alio. Unde nec ipsa voluntas est per se causa mali, quum malum, qua tale, intendere, & amare non possit, ut sæpe dictum est. Et de tertio quidem argumento satis.

20. Quartum ducitur ex oppositione, quæ esse videtur inter humanam libertatem cum divina prædestinatione, de quo, (*l.* 9. *p.* 13.) sicut de quinto, in quo de concordia libertatis cum gratiæ efficacia (*l.* 7. *p.* 6.) suis in locis disseremus.

21. Sextum argumentum ita procedit: Natura per peccatum corrupta, ac depravata amisit omnem facultatem operandi bonum: ergo liberum arbitrium non nisi ad peccandum valet, nisi speciali Dei auxilio adjuvetur, & per gratiam liberetur, ut infra latius explicabitur; sed hæc gratia liberans non est in peccatore: ergo omnia peccatoris opera peccata sunt, atque adeo non potest non peccare. Confirmatur ex pluribus Augustini locis, (*Ep.* 227. *ad Vit. cap.* 4. *&* *de perf. justit. c.* 4. *& Ench. c.* 30.) ubi omnia infidelium opera peccata esse asserit, contra Pelagianos præsertim disputans, ut quum ait, ad peccatum consequutam esse necessitatem peccandi. Item: quia homo noluit abstinere a peccato, quum potuit, (*ap. D. Thomam de ver. a.* 1.) inflictum est ei, non posse quum velit. Cui consonat Anselmus inquiens: (*de lib. arbit.*) Si haberemus potentiam peccandi, & non peccandi, non indigeremus gratia. Plura Augustini, & aliorum loca vide apud Bellarmin. (5. *de lib. arb.*) Respondeo, distinguendo primam majorem: amisit omnem facultatem naturalem operandi bonum, nego; omnem facultatem supernaturalem operandi bonum, concedo. Dices: facultas naturalis operandi bonum nulla est. Distinguo: facultas naturalis operandi bonum naturale nulla est, nego; operandi bonum supernaturale, subdistinguo: nulla est, si sibi soli relinquatur, concedo; si divino auxilio adjuvetur, nego. Qui ergo Patres omnia infidelium opera peccata esse affirmant, de iis operibus loquuntur, quæ ex infidelitate, aut fine cum ea connexo procedebant. Unde Aug. (4. *cont. Jul.*) Quidquid

boni fit, inquit, ab homine, & non propter hoc fit, propter quod fieri vera Sapientia jubet, quamvis officio videatur bonum, ipso non recto fine peccatum, quod confirmat exemplo eorum, qui virtute civili, non vera, sed verisimili dæmonibus, vel humanæ gloriæ servierunt, ut Fabii, Reguli, Fabricii, & Camilli. Item notandum est: Augustinum, ut ipse inquit, (*ibid. c.* 3.) illum hominem bonum, & illam bonam voluntatem vocare solitum, & illud opus bonum, per quod solum potest homo ad æternum Dei donum, regnumque perduci. Quidquid ergo ad finem supernaturalis beatitudinis non conducit, id omne quandoque malum opus, aut peccatum vocat. Vide Bellarmini de lib. arb. lib. 5., ubi argumentum hoc contra Calvinum, & Kemnitium, quam maxima potest vi, ac perspicuitate discursum est.

22. Jam vero quum operationem liberam laus, aut vituperium; præmium, aut pœna consequatur, inde actus hominum liberi morales dicuntur, sive in genere moris considerantur. Quum autem ad libertatem hæc duo concurrant, voluntas ut efficiens, ratio ut dirigens, inde sicut simpliciter voluntarium illud est, quod procedit a voluntate cum cognitione finis, ita moralis actus ille est, quia libera voluntate procedit ex finis cognitione. Inde proxima, & immediata Moralitatis regula est ratio, per cujus conformitatem, aut deviationem actus bonus, aut malus dicitur. Rationem autem voco, non paticularem, quæ ab ultimo, & practico judicio non distinguitur, huic enim semper operatio voluntatis conformis est, atque adeo omnis operatio recta esset; sed rationem voco lumen illud naturale intellectus, unde omnium agendorum prima quædam, & universalia principia in nobis existunt. Sicut enim est in anima quidam habitus naturalis (16. *de ver. a.* 1.) quo principia speculativarum scientiarum cognoscimus, quem vocamus intellectum, sive habitum principiorum, ita est in ipsa quidam habitus naturalis primorum principiorum operabilium, quæ sunt naturalia principia juris naturalis, de quo Augustinus disserens (*de lib. arb.*) in naturali, inquit, judicatorio, quod synderesin dicimus, adsunt quædam regulæ, & lumina virtutum & vera, & incommutabilia. Synderesin igitur, sive practicorum principiorum naturalem habitum, qui semper verus, ac rectus est in judicando, proximam, & immediatam Moralitatis regulam dicimus. Proximam, inquam, & immediatam. Nam suprema, & ultima, aut prima est lex æterna, & incommutabilis ratio in mente divina existens; Quod enim ratio humana sit regula humanæ voluntatis, ex qua hujus bonitas mensuratur, habet ex lege æterna, quæ est ratio divina. (1. 2. *q.* 19. *art.* 4.) Ex impressione enim hujus divinæ legis in nobis fit, ut discernamus bona, sicut ex derivatione divini

divini luminis in nos fit, ut cognoscamns vera. Unde dictum est: (*Ps.* 4.) Multi dicunt: quis ostendit nobis bona? Signatum est super nos lumen vultus tui Domine. Quasi diceret: Lumen rationis, quod in nobis est, in tantum potest nobis ostendere bona, & nostram regulare voluntatem, in quantum est lumen vultus tui, id est, a vultu tuo derivatum. Hæc D. Thom.

23. Hinc igitur primo: Juris naturalis principia immutabilia sunt, & æterna. Corollarium hoc est contra Recentiores Philosophos Obbesium, Spinosam, & nostrorum temporum Jurisperitos Puffendorffium, & Coccejum, qui humanarum actionum honestatem, aut turpitudinem omnem ex lege derivant, ur nihil turpe sit, nisi quia prohibitum, nihil prohibitum quia turpe. Unde citatus Puffendorffius, (*lib.* 1. *de jur. Nat. c.* 11.) haud quaquam necessarium arbitramur, inquit, cum nonnullis statuere, quædam per se citra omnem impositionem esse honesta, vel turpia, & hæc facere objectum juris naturalis, & perpetui. Boni enim, & mali vocabula ad hoc inventa sunt, inquit Russojus, (*disc.* 3. *c.* 9.) ut voluptatis, aut doloris physicas sensationes exprimeremus ab externis sensibilibus acceptas. Hæc autem absurde dicta sunt. Ut enim argumentatur D. Thomas: (1. 2. *q.* 93. *a.* 1.) Sicut Deus per sapientiam suam omnia creavit, ita per sapientiam suam omnia gubernat, ac dirigit in proprios fines, ut supra dictum est. Sicut autem divina Sapientia ad res conditas habet rationem artis, ita eadem ad res gubernatas habet rationem legis; sed ars æterna Dei est immutabilis: ergo Lex æterna Dei immutabilis est. Sicut autem in nobis habitus principiorum, sive intellectus speculativus est quædam impressio, ac participatio artis æternæ, ita Synderesis, sive habitus agendorum, aut intellectus practicus est quædam derivatio, & participatio legis æternæ; sed prima principia scibilium intellectui nostro impressa, sunt immutabilia: ergo prima principia agendorum judicio nostro impressa immutabilia sunt. Secundo: Appetitus rectus non est, nisi rectam apprehensionem sequatur; sed apprehensio recta non est, nisi quæ sequitur naturam, & ordinem rerum: ergo appetitio recta non est, nisi quæ naturæ, & ordini rerum est conformis; natura autem, & ordo rerum est immutabilis: ergo honestas, aut turpitudo actionum certis, & immutabilibus nituntur principiis. Fidelis enim Deus permanet, negare seipsum non potest. (2. *ad Tim. c.* 2.) Negaret autem seipsum, si suæ justitiæ ordinem auferret, quum ipse sit sua justitia, ut D. Thomas loquitur: (1. 2. *q.* 100. *art.* 8.) Ordo enim justitiæ invenitur in rebus secundum triplex debitum, ut in primo ostensum est; triplex autem illud debitum in naturali rerum dependentia, & exigentia fundatur; naturalis autem exigentia, & dependentia rerum mutari non potest,

Y 2 nisi

nisi mutatis rerum naturis; natura autem rerum mutari non potest, nisi arte mutata, atque exemplari æterno, unde effigiatæ, ac derivatæ sunt: ordo igitur naturalis justitiæ est immutabilis.

24. Secundum triplicem etiam hominis habitudinem, & relationem ad alios homines, ad seipsum, ad Deum, id ipsum velut in ductione quadam ita demonstrat D. Tomas. (3. *cont. gent. c.* 129.) Primo: Cuicunque est aliquid naturale, oportet etiam esse naturale id, sine quo illud haberi non potest, natura enim in necessariis non deficit; sed naturale est homini esse animal sociale: ergo ea, sine quibus humana societas stare non potest, sunt homini naturalia; sed societas humana stare non potest, nisi alter ab alterius læsione abstineat: ergo alterum non lædere est principium homini naturaliter insitum. Ex quo ad hoc, aut illud læsionis genus in corpore, in bonis, aut fama facilis est consequutio. Cæterum quoniam ut est apud Tullium, nihil est tam absurdum, quod non aliquis Philosophorum dixerint, minorem illam communi gentium omnium judicio, exemploque probatissimam, hominem, nimirum, esse animal natura sociale, negant Russojus, & Elvezius, qui hominem contra naturam solitarium, ac segregem esse, contendunt. Contrarium tamen inde patet, ait D. Thomas, (*ibid.*) quia unus homo solus non sufficit ad ea, quæ sunt humanæ vitæ necessaria. Patet etiam, quia quum inter omnia animalia homo ineptissimus sit longo post nativitatem tempore ad alimentum, & cætera ad vitam necessaria sibi procuranda; aliorum ministerio, atque auxilio opus habet, quod ipsum inter parentes, fratres, & cognatos amoris est, ac necessitudinis vinculum. Unde prima societas est familiaris illa, ac domestica, & veluti omnium reliquarum exemplar, & fundamentum. Patet tertio ex naturali appetitu propagandæ speciei, quod sine commixione maris, & fæminæ fieri non potest. Liberorum autem amor, & ipsorum educandorum cura parentibus est naturaliter indita. Deinde cur vocis commercium homini datum præ cunctis animantibus, nisi ad societatem? Denique quid nostrorum temporum Philosophis iniquius, atque inconstantius esse potest? Quum de principiis æquitatis agitur, homines omnes anachoretas, & sibi solis natos arbitrantur. Iidem tamen Paulos, & Macharios, qui se religionis causa ab hominum commercio segregarunt, & reliquos ejusdem instituti homines, tanquam horridos, tetricos, tanquam monstra, & *μισανθρώπους* sive osores hominum detestantur. Iidem sanctæ Virginitatis propositum, & Ecclesiasticum cœlibatum tanquam naturæ inimicum calumniantur; ac diris devovent.) Sed pudet in hujusmodi *παραδόξοις* refutandis diutius immorari.

25. Quod vero ad seipsum attinet, ita est homo a natura comparatus, ut rebus inferioribus ad vitæ necessitatem uti possit. Est autem

tem modus aliquis, & mensura, ultra quam hujusmodi rerum usus non est humanæ vitæ conveniens, sed magis noxius, & perniciosus, veluti immoderatus usus cibi, & potus &c. ergo hujusmodi sunt, citra omnem legem, ab natura ipsa prohibita. Item: quum sit animus nobilior corpore, inter corpus, & animum est ordo quidam naturalis, sicut inter agens præcipuum, & instrumentum. Sicut ergo agens non intendit per instrumentum ab agendo impediri, sed adjuvari, ita naturæ ordo postulat, ut sic procuretur ab homine corpus, ut per illud nobiliores animi functiones non impediantur, sed potius adjuventur: si contra ergo accidat, in naturam peccabitur: comessationes igitur, ebrietas, inordinatus Veneris usus, & alia hujusmodi ipsa natura duce habenda sunt mala. Denique: Ea, quibus res quæque perducitur ad suum finem naturalem, sunt naturaliter bona; quæ autem contra, inconvenientia, & mala; sed homo naturaliter in Deum, sicut in finem ordinatur, ut infra demonstrabitur, & ex dictis in primo haberi potest: ea igitur, quibus homo ad Dei cognitionem, & dilectionem ducitur, sunt naturaliter bona, & his contraria naturaliter mala.

26 Ex dictis liquet primo, justitiam, & honestatem non ex simplici Dei voluntate pendere, (23. *de Ver. art.* 6.) quanquam hoc sit in rebus naturale, quod in eis Deus fecit, & libere volens fecit. Attenditur enim in rebus factis non voluntas solum, sed sapientia facientis, per quam divina voluntas in operando dirigitur. Liquet secundo, in præceptis juris naturalis nullam esse posse dispensationem, (1. 2. *q.* 94. *art.* 5.) ut tritum Theologorum vocabulum usurpemus. Liquet tertio, principia juris naturalis a mente hominis aboleri nunquam posse, ita ut omnino, aut majori ex parte ignorari queant. (*ibid. art.* 6.) Dixi *omnino*; *aut majori ex parte*: quia sunt quædam veluti secundaria præcepta, & minus communia, aut magis contracta, quæ sunt quasi conclusiones principiis propinquæ. Et quantum ad hæc potest lex naturalis de cordibus hominum deleri, vel propter malas persuasiones, eo modo, quo etiam in speculativis errores contingunt circa conclusiones necessarias, vel propter pravas consuetudines, & corruptos mores. (*ibid. art.* 5.) sicut apud Germanos olim latrocinium non reputabatur iniquum, ut refert Jul. Cæs. in lib. 6. de Bello Gallico, quum tamen sit expresse contra legem naturæ. Horum tamen, ut bene admonet Azorius, (*lib.* 1. *c.* 13.) licet possit esse ignorantia ad tempus aliquod, non tamen diu, quia quum ex principiis per se notis evidenter colligantur, nullo negotio innotescunt. Ex quo efficitur, ut verisimile non sit, quod Eusebius, (*de prep. Ev. c.* 8.) & alii Historici tradunt, apud gentes aliquas furta licuisse, apud alias stupra, & adulteria,

aut

aut etiam vitia contra naturam. Dicuntur forsitan licuisse, quia permissa erant, nec horum criminum authores puniebantur, non quod bona, & honesta crederentur; quippe & apud Christianos meretrices ad graviora vitanda permittuntur juxta dictum Augustini: tolle meretrices, &c, neque tamen ullus est, qui eam copulam licitam, atque honestam arbitretur. Eorum etiam, si qua fuerit ignorantia; quum facile vinci possit, a peccato excusare non videtur, ut communiter tenent DD. in cap. ignorantia de reg. juris in 6. Liquet quarto, omnem actum deliberatum in individuo, aut bonum esse, aut malum, (1. 2. *q.* 18. *art.* 8. & 9.) quamvis ex objecto, & specie plures indifferentes sint. Quum ens rationis sit ordinare, actus a ratione deliberata procedens, si non sit ad honestum finem, ac debitum ordinatus, ex hoc ipso repugnat rationi, & malus est; si vero ordinetur ad debitum finem, convenit cum ordine rationis, & est bonus; necesse est autem, ut ad debitum finem ordinetur, vel non: ergo necesse est omnem actum a deliberata ratione procedentem in individuo consideratum bonum esse; vel malum. Ita D. Thomas. Si autem non ex deliberatione rationis, sed ex mera imaginatione actus procedat; veluti quando aliquis nihil de eo cogitans barbam fricat, aut manum, vel baculum movet, talis actus neque moralis, neque humanus est proprie, & ita erit indifferens, quasi extra genus moralium actuum existens.

PROPOSITIO V.

Interioris Hominis constructio, atque Idea proponitur.

1. DE virtutibus, & vitiis oppositis acturis nobis in sequentibus, visum est opportunum, interioris hominis veluti Theoriam quandam, & prospectum exhibere, ex quo dicendis non parum ordinis, ac lucis accedet.

2. Triplicem porro vitæ gradum unus homo complectitur, vegetativum nimirum, sensitivum, & rationalem. Infima autem operationum animæ est, quæ non solum fit medio organo corporeo, sed etiam mediis corporeis qualitatibus. (1. *p. q.* 78. art. 1.) Et talis est operatio animæ vegetabilis. Digestio enim, & quæ ex ea consequuntur, fiunt per actionem caloris, ut habetur ex Aristotele. (2. *de Ani.*) Genera vero potentiarum distinguuntur secundum objecta. Quo enim potentia altior est, universalius objectum respicit. Objectum autem operationis animæ in triplici ordine considerari potest. Alicujus enim potentiæ animæ objectum est corpus ipsum animæ conjunctum, & ultra ipsum hujusmodi operatio non extenditur.

Est

Est & aliud genus potentiarum animæ, quæ respiciunt objectum magis commune, nimirum omne corpus sensibile, & non solum illud, quod est animæ conjunctum. Tertium denique potentiarum genus est, cui subjicitur non solum corpus omne sensibile, sed omne genus entis. Ad primum genus spectant potentiæ animæ vegetativæ. Non enim vegetatur ab anima nisi corpus ipsum animæ conjunctum, ab eaque informatum. (*ib. art.* 2.) Ad hoc autem triplex operatio animæ necessaria est. Prima quidem ad ipsius corporis conservationem, & restaurationem ejus, quod naturali calore consumitur, quod fit per nutritionem, sive per sumptionem, & digestionem alimenti. Nutritiva autem virtus servit augmentativæ, sive auctrici, per quam corpus ad debitam membrorum firmitatem, & proceritatem perducitur. Utraque vero, nimirum tam nutrix, quam auctrix potentia servit generativæ, per quam vivens ad omnimodam perfectionem perductum per semen ex superfluo alimenti præparatum ad sibi simile generandum disponitur. Per primam ergo, & antiquissimam omni viventi exigentiam, sive appetitum alimenti, natura prospicit conservationi Individui; per secundam autem, sive per appetitum naturalem propagationis prospicit conservationi speciei. Quia vero ad unum gradum ab alio, non repente natura, sed per insensibilem fere processum progreditur, & supremum infimi quodammodo accedit ad infimum supremi, ut ex Aristotele (*ibid.*) & Dionysio (*cap.* 7. *de div. nominibus*) habetur, ideo vis generativa, quæ est animæ vegetantis suprema, quodammodo appropinquat ad operationem animæ sensitivæ, quæ objectum attingit extra positum. Nam nutritiva, & augmentativa habent suum effectum ibi, ubi sunt, id est, in ipso corpore animæ conservatur, & augetur per virtutem altricem, & auctricem in ipso existentem. At virtutis generatricis effectus est extra generantem, quia nihil est generativum sui ipsius.

3. In secundo igitur potentiarum genere, quæ ad corporata referuntur, sunt potentiæ sensitivæ, quæ secundum vitæ gradum constituunt, in quo viventia dicuntur animalia. Est autem sensus potentia quædam passiva nata immutari ab exteriore sensibili. Unde secundum immutationis diversitatem Sensitivæ potentiæ diversæ sunt. Immutatio autem est duplex, alia physica, sive naturalis; per quam forma immutantis secundum propriam naturam recipitur in immutato, sicut ignis forma est in ignito, & calor in calefacto. Alia est immutatio, quæ Intentionalis dici potest, quum forma immutantis recipitur in immutato, non secundum propriam naturam, aut speciem, sed secundum aliquam sui similitudinem, aut effectum. Non enim lapis est in pupilla oculi, sed ejus imago, nec mollities, aut duri-

durities est in digito tangentis, sed duritiei, aut mollitiei effectus. Rursus, immutatio physica est duplex, nimirum vel ex parte objecti tantum, vel ex parte organi tantum. Porro sola immutatio naturalis ad rationem sensationis non sufficit; alias omnia corpora naturalia, dum immutantur, sentirent. Immutatio igitur intentionalis (aut si quo alio vocabulo melius appellanda videtur) in omni sensu invenitur . . . Sed in aliquibus invenitur immutatio tantum spiritualis, sive intentionalis; ut in visu. In quibusdam autem simul cum intentionali immutatione, invenitur etiam naturalis, vel ex parte objecti tantum, ut in auditu, & odoratu, vel ex parte organi tantum, ut in gustu, & tactu. Sed immutatio naturalis objecti in auditu est secundum motum localem. Sonus enim ex percutione, & commotione aeris provenit. In Odoratu autem immutatio naturalis est per alterationem. Oportet enim per calorem alterari corpus, ut odorem spiret. Quinque ergo sunt externi sensus, sive Potentiæ animæ sensitivæ. Omnium maxime communis, & materialis Tactus, qui ad plures contratrietates extenditur Calidi, & Frigidi, Humidi, & Sicci, Mollis, & Duri, Lævis, & Asperi &c. Deinde Gustus, qui ut dicitur in secundo de Anim. est quædam species Tactus delicationi, & intimi per linguam. Tum Odoratus, qui perficitur sine immutatione naturali organi, sed cum magna immutatione sensibilis. Hinc Auditus, qui fit sine immutatione naturali organi, & cum minima immutatione sensibilis, quæ est secundum locum. Denique visus, qui sine ulla naturali objecti, aut organi immutatione perficitur, qui propterea, & nobilior, & universalior sensus est, & ad spirituales animæ potentias propinquius accedit. Differunt etiam sensus secundum majorem, aut minorem, quam exigunt, propinquitatem Sensibilis, quæ maxima est in Gustu, deinde in Tactu, tum in Odoratu, dein in Auditu, ac denique in Visu, qui etiam ad remotissima extenditur.

4. Jam quum natura in necessariis non deficiat, (*ib. art.* 4.) oportet, tot esse actus, & functiones animæ sensitivæ, quot sufficiant ad vitam animalis. Quando autem hi actus ad idem principium reduci non possunt, diversas constituunt potentias, quum potentia animi, aut rei cujusvis, aliud non sit, quam proximum principium operationum ipsius. Ad vitam porro animalis non satis est, ut apprehendat rem ad præsentiam ejus per sensum, sed opus est, ut eam apprehendat, etiam absentem. Quum enim animalis motus, & actio sequantur apprehensionem, non moveretur animal ad inquirendum absens aliquid . . Oportet ergo, ut animal non solum recipiat species sensibilium, quum de præsenti ab eis immutatur, sed etiam ut eas retineat, & conservet; recipere autem, & retinere in rebus corporeis, re-

reducuntur ad diversa principia. Nam humida, aut mollia bene recipiunt, & male retinent; contra autem sicca, & dura. Potentiæ vero sensitivæ sunt facultates corporis: ergo potentiam receptivam specierum, & conservativam, aut retentivam ipsarum oportet esse distinctas. Rursum: Si animal duntaxat moveretur propter id, quod blanditur, aut repugnat sensui, non opus esset ponere in animali nisi apprehensionem formarum, quas percipit sensus, in quibus delectatur, aut dolet. Sed necessarium est animali, ut quærat aliqua, vel fugiat, non solum quia convenientia, aut repugnantia sensui, sed propter alias etiam utilitates, aut nocumenta, sicut avis paleas colligit, non quæ sensum delectent, sed quæ sunt ad nidificandum utiles: ergo oportet ut animal has intentiones apprehendat, quas exterior sensus non percipit. Præter sensus ergo externos oportet esse in animali internos quosdam sensus: ad receptionem quidem specierum diversorum sensuum, sensum communem; ad retentionem autem, & conservationem harum sensibilium specierum, Phantasiam, sive imaginativam: ad apprehensionem specierum, quæ per sensus non accipiuntur, Æstimativam; ad conservationem hujusmodi intentionum per sensus non acceptarum, memorativam, per quas duas extremas, & minus mareriales potentias, supremum naturæ animalis ad infimum naturæ rationalis accedit quam maxime, ut mirandum non sit, si Philosophorum Recentiorum nonnulli apprehensionem sensitivam a cognitione non discernentes, quandam rationis participationem brutis animantibus tribuerunt, de quibus supra (*prop.* 2.) dictum est.

5. Ad tertium potentiarum genus, quæ ens omne universim pro objecto respiciunt, pertinent intellectivæ falcultates. In intellectu autem seu mente ipsa duæ distinguntur potentiæ, una activa, quæ dicitur intellectus agens, alia passiva, quæ dicitur intellectus possibilis, quorum necessitatem, & operationes diversas supra (*lib.* 5. *p.* 13.) obiter ex Aristotele, ac D. Thoma explicuimus. Memoria autem in parte intellectiva est, neque potentiam ab intellectu distinctam constituit. (1. *p.* *q.* 79. *art.* 6.) Intellectus enim quum sit magis stabilis naturæ, & immobilis quam materia corporalis, fortius, & immobilius species intelligibiles in se recipere, & conservare potest, quamvis de iisdem actu non cogitet. Quum ergo objectum cognoscit, quod prius cognoverat, aut cognitionem præteritam renovat, recordari, aut meminisse dicitur. Unde quantum ad partem intellectivam præteritio accidit, & non per se ei convenit, præteritio, inquam, ex parte rei intellectæ, nam ex parte actus potest per se accipi, etiam in intellectu, sicut in sensu, quia intellectio ipsa est quidam singularis actus animi in hoc, aut illo tempore exi-

stens . . . quod non repugnat intellectualitati. Memoria igitur ab animali Memorativa quid distinctum est, sicut Reminiscentia, quæ non est, nisi quædam inquisitiva, & discursiva memoria. Similiter neque intellectus, & ratio diversæ potentiæ sunt, (1. *p. q.* 79. *art.* 8.) sed diversa ejusdem intellectus munia, qui dicitur intelligere, quum veritatem simpliciter apprehendit; ratiocinari autem, quum de uno intellecto in aliud procedit ad veritatis cognitionem.... Ratiocinari ergo comparatur ad intelligere, sicut moveri ad quiescere, sicut acquirere ad habere. Unde illud Boetij: (*lib. de Cons. pros.* 4.) rationem comparari ad intellectum, sicut tempus ad æternitatem, ut mobile nimirum ad immobile . . . Quiescere autem, & moveri non ad diversas potentias, sed ad unam, & eandem reducuntur. Per eandem ens naturam aliquid movetur ad locum, & in loco quiescit. Multo ergo magis per eandem potentiam intelligimus, & ratiocinamur. Similiter dicendum est de judicio, quod est in intellectu componente, & dividente, sicut ratio est in investigante. Distinguit item Augustinus (*l.* 12. *de Trin. c.* 7.) rationem superiorem, & inferiorem, & Philosophi intellectum speculativum, & practicum, tum etiam speculativum, & practicum judicium. Hæ tamen divisiones non potentias diversas, sed diversa ejusdem ministeria, & functiones significant. Nam ratio superior est, quæ intendit æternis conspiciendis, & consulendis. (1. *p. q.* 79. *art.* 9.) Conspiciendis quidem secundum quod ea in seipsis speculatur; consulendis vero secundum quod ex eis accipit regulam in rebus agendis. Ratio porro inferior est, quæ intendit temporalibus. Comparantur autem temporalia ad æterna, sicut medium ad terminum, sive in via inventionis, quia ab creatis ad divina manu ducimur, sive in via judicii, quia secundum æternorum rationem temporalia disponimus: medium vero, & terminus ad eandem potentiam pertinent, sicut ad idem mobile. Unde una, & eadem potentia est ratio superior, & inferior, sed distinguuntur secundum Augustinum per officia actuum. Intellectus autem speculativus, & practicus solum differunt fine, ut dicitur in tertio de Anima. Nam speculativus sistit in veritatis contemplatione; practicus vero eam ordinat ad opus. Unde idemmet intellectus speculativus extensione fit practicus. Judicium vero speculativum, & practicum diversi actus rationis sunt, per quos non multiplicantur potentiæ, sed solum habitus, qui propterea in speculativo, & practico intellectu diversi sunt.

6. Est auten intellectivæ virtutis objectum, Veritas. Veritatum autem aliæ sunt per se notæ, sicut prima, & immediata principia, quæ statim mente percipiuntur, & horum est quædam facultas naturalis, quæ est ipsum lumen rationis, & dicitur simpliciter intellectus, aut etiam habitus principiorum, cujus operatio simplici apprehensione

per-

perficitur. Veritas autem, quæ non per seipsam, sed per aliam est nota, non statim ab intellectu percipitur, sed per ratiocinationem, aut investigationem, & inquisitionem rationis, habetque rationem termini. Terminus vero est id, in quo ultimo sistit motus. Ultimum autem dicitur vel in aliquo genere, vel absolute, & simpliciter respectu totius cognitionis humanæ. Quia autem, quæ sunt posterius nota quoad nos, sunt priora, & magis nota secundum naturam, ut dicitur in Primo Phisicor., ideo quod est ultimum respectu cognitionis humanæ, est primum, & maxime cognoscibile secundum naturam. Unde lumen intellectus nostri dicitur esse ad manifestissima naturæ, sicut oculus vespertilionis ad Solem, quem ideo conspicere non potest, quia maxime lucidum, & conspicuum est . . . Circa hujusmodi igitur est Sapientia, quæ est cognitio rerum per causas altissimas. (1. *Metap.*) Unde Sapientis est judcare. Judicium enim perfectum, & universale haberi non potest, nisi per resolutionem ad primas causas, quas Sapientia considerat. Ad illud vero, quod est ultimum secundum quid, sive in aliquo cognitionis genere, perficitur mens per scientiam, quæ est cognitio rerum per proximas causas, & ideo secundum diversa genera scibilium sunt diversi habitus scientiarum, quum tamen Sapientia non nisi una sit. Sicut ergo Intelligentis est recte apprehendere, & Sapientis recte judicare, ita scientis est recte ratiocinari. Item habitus principiorum ad Intellectum proprie dictum pertinet, Sapientia ad Rationem superiorem, Scientia ad inferiorem. Et hic quidem triplex habitus ad intellectum speculativum pertinet.

7. Sicut autem intellectus speculativus est ad scibilia, (*cit. q.* 79. *art.* 12. *&* 17. *de verit.*) ita est intellectus practicus ad operabilia: sicut ergo sunt nobis a natura indita prima principia speculabilium, ita esse oportet prima principia operabilium. Prima autem principia scibilium non ad aliquam specialem potentiam pertinent, sed ad specialem quemdam habitum, qui dicitur Habitus principiorum, ut in 6. Ethic. habetur. Unde & prima principia operabilium nobis a natura indita, non ad aliquam singularem potentiam, sed ad specialem pertinent, naturalemque habitum, qui dicitur Synderesis, cujus munus est instigare ad bonum, & arguere de malo. Per prima enim principia, & procedimus ad operandum, & de operatis judicamus. Huic adjunguntur alii duo habitus etiam practici, nimirum Prudentia, quæ definitur: Recta ratio agibilium, & Ars, quæ dicitur: recta ratio faciendorum. Differunt autem facere, & agere, (1. 2. *q.* 57. *art.* 4.) quia ut habetur in 9. Metaph., factio est actio transiens in exteriorem materiam, ut ædificare, secare &c.; agere autem dicitur de actu immanente in operante ipso, ut intelligere, sentire &c. . . . Quia vero in ipsis speculabilibus est aliquid per modum cu-

cujusdam operis, (*ib. art.* 3. *ad* 3.) ut constructio syllogismi in Logica, orationis congruæ in Grammatica, aut opus numerandi, & mensurandi in Arithmetica, & Geometria, ideo ipsi habitus speculativi, qui ad hujusmodi opera rationis ordinantur, dicuntur per quandam similitudinem artes, scilicet liberales, ad differentiam earum, quæ ordinantur ad opera per corpus exercita, quæ sunt quodammodo serviles . . . Sic igitur est Prudentia ad actus humanos, qui sunt usus potentiarum, & habituum, (*art.* 4.) sicut ars ad externas factiones, quæ sunt usus membrorum; quia utraque est recta ratio eorum, ad quæ comparatur. Perfectio autem, & rectitudo rationis pendet ex principiis, ex quibus ratio syllogizat; fines autem in agibilibus sunt sicut in cognoscibilibus principia, ut est in 7. Eth. Et ideo ad Prudentiam requiritur, ut homo sit bene dispositus circa finem, quæ dispositio fit per appetitum rectum: Prudentia igitur sine recto appetitu esse non potest, quod non requiritur ad artem. Unde magis laudatur artifex, qui peccat volens, quam qui peccat nolens; magis autem imprudens est, qui peccat volens, quam qui nolens, quia rectitudo voluntatis est de ratione Prudentiæ, non autem de ratione Artis. Hinc Prudentia non solum habitus intellectualis, sed etiam virtus Moralis est, de qua propterea fusius infra (*prop.* 7.) agendum. Sex igitur numerantur intellectuales habitus, nimirum Intellectus, cui in operabilibus respondet Synderesis. Sapientia, cui in ratione practica respondet Prudentia. Scientia, cui in ratione practica respondet Ars. Porro Aristoteles, (6. *Ethic.*) omissa Synderesi, quinque tantum numerat intellectuales habitus. Cujus stando sententiæ, dici poterit, eundem esse habitum principiorum scibilium, & operabilium, diversis nominibus insignitum: ita ut ipsum lumen rationis ad principia scibilium dicatur Intellectus; ad principia vero agibilium dicatur Synderesis. Hi vero intellectuales habitus etiam virtutes appellantur ab Aristotele. Habitus autem est facultas, qua utimur, quum volumus. Virtus vero est habitus, quo quis bene utitur, & quo non potest male uti. Non ergo omnis habitus virtus est, sed omnis virtus est habitus. Dupliciter autem habitus aliquis ordinatur ad bonum actum. (1. 2. *q.* 56. *art.* 3.) Uno modo quatenus per illum confertur homini facultas ad bonum actum, sicut per habitum Grammaticæ habet homo facultatem recte loquendi; non tamen Grammatica facit, ut homo semper recte loquatur. Potest enim Grammaticus barbarizare, aut solœcismum committere, & similiter in aliis scientiis, & artibus. Alio modo aliquis habitus non solum confert facultatem agendi, sed etiam facit, ut aliquis ea recte agendi facultate utatur, inclinando nimirum ad usum facultatis, sicut justitia non solum tribuit facultatem justa operandi, sed etiam inclinat hominem, ut juste ope-

re-

retur. Quia ergo nemo dicitur simpliciter talis ex eo, quod est in potentia, sed ex eo, quod est in actu, quum ex virtute dicatur homo bonus, nam virtus est, quæ habentem, & opus ejus bonum facit, reliquum est, ut illi solum habitus dicantur simpliciter virtutes, qui non solum facultatem bene agendi tribuunt, sed ad ejus usum, & exercitium movent. Illi vero primi habitus non dicuntur simpliciter virtutes, quia non reddunt bonum opus, nisi in quodam genere, nec faciunt simpliciter bonum habentem. Unde per scientiam, aut artem dicitur aliquis bonus Geometra, aut bonus faber, sed non simpliciter bonus homo, sicut per Justitiam, aut Temperantiam, & alias morales virtutes. Patet ergo nomen virtutis proprie solum pertinere ad eos habitus, qui respiciunt partem appetitivam, quæ omnium aliarum potentiarum, & habituum usus imperat; (*ib. q.* 57. *art.* 1.) habitus autem, qui voluntatem non perficiunt, possunt quidem dici virtutes, quatenus facultatem bonæ operationis faciunt, nam consideratio veri est bonum intellectus, non autem secundo modo. Ex hoc enim quod aliquis habet habitum scientiæ, aut artis, non inclinatur ad ea utendum . . . & propterea plerunque scientia, & ars contra virtutem dividuntur, (*q.* 56. *a.* 3.) quandoque autem virtutes dicuntur, ut in 6. Ethic. Hinc etiam patet, quod quum virtus sit in bonum, & nullo modo in malum, bonum autem intellectus sit verum, & falsum malum, illi soli habitus virtutes intellectuales dicuntur, qui semper ordinantur ad verum, unde opinio, & suspicio, quæ possunt esse veri, & falsi, non sunt inellectuales virtutes, (1. *p. q.* 79. *art.* 13.) ut item habetur in 6. Ethic. Conscientiam porro sunt, qui inter habitus, aut etiam potentias intellectivas numerant, sed ea non potentia, nec habitus, sed actus rationis est. Nomen enim Conscientiæ significat applicationem scientiæ ad aliquid. (17. *de ver. art.* 3.) Scientiam enim legis v. g. ad præsentem casum applicantes, decernimus hic, & nunc, sic nos ad operandum teneri. Ex quo patet discrimen inter conscientiam, & judicium ultimum practicum. Nam hoc decernit quid hic, & nunc faciendum sit; Conscientia vero quid hic, & nunc fieri debeat. Unde sequendo iudicium practicum, peccatum esse potest; non autem sequendo conscientiam, de quo alibi.

8. Quum vero omnis forma aliquam habeat operationem, ad quam suapte natura ordinatur, sicut formam naturalem consequitur exigentia quædam, sive appetitus naturalis, ita formam, sive animam apprehensivam, quæ non solum est ipsa quædam forma naturalis, sed etiam formas aliorum corporum, aut rerum apprehendit, consequitur non solum appetitus, & inclinatio naturalis ad unam, & uniformem operationem, sed etiam inclinatio ad alia, quæ per sensum, vel per intellectum ut sibi congruentia, aut bona apprehendit. Inde in

in animalibus appetitus sensitivus; in homine autem præter sensitivum, etiam intellectivus, qui dicitur voluntas. Secundum appetitum igitur non multiplicantur gradus vitæ, quia in omni vivente; immo in re omni aliquis appetitus, sive inclinatio invenitur. Multiplicantur autem aliquo modo per appetitum modi vivendi, quia Philosophis quatuor numerantur, nimirum, Vegetativum, Sensitivum, Loco-motivum, & Intellectivum. Dixi aliquo modo, nam loco-motivum fundatur in vegetativo, & ipsum sequitur. Namque animæ solum vegetativæ potentiæ, quæ non habent pro objecto, nisi corpus conjunctum, ad cujus conservationem, augmentum, & propagationem paucissimis indigent, sine motu progressivo suas functiones exercent. Inde animalia quædam imperfecta, & fere plantis similia, quo paucioribus ad vitam indigent, atque adeo quo pauciora extra se appetunt, aut nullum habent motum, aut lentissimum. Quo vero majoribus ad vitam subsidiis indiget animal, eo extra se posita majori motus continuitate, & velocitate quærit. ..

9. Est igitur in homine duplex appetitio secundum duplicem apprehensionem intellectus, & sensus, quam inclinatio sequitur. (1. *p. q.* 79. *art.* 2.) Sed appetitus intellectivus, seu voluntas simplex potentia est. (*ibid. q.* 82. *art.* 5.) Respicit enim bonum sub ratione boni, unde in ipsa non multiplicantur facultates secundum diversas species bonorum. Sensitivus vero appetitus in duas potentias dividitur. (*ibid. q.* 81. *ar.* 2.) Una, per quam animal simpliciter inclinatur ad prosequendum ea, quæ sunt convenientia secundum sensum, & ad refugiendum nociva, & hæc dicitur Concupiscibilis. Alia, per quam animal resistit impugnantibus, quæ sibi convenientia auferunt, & nocumenta ingerunt, & hæc vocatur Irascibilis . . . . Quod vero hæ duæ potentiæ, aut inclinationes non ad idem principium reducantur, patet, nam interdum animal tristibus se ingerit contra inclinationem Concupiscibilis, ut secundum inclinationem irascibilis impugnet contraria. Unde & passiones Irascibilis repugnare videntur passionibus Concupiscibilis. Nam concupiscentia accensa minuit iram, & vicissim, ut in pluribus. Patet etiam ex hoc, quod Irascibilis est velut propugnatrix, & defensatrix Concupiscibilis insurgens contra ea quæ impediunt convenientia, quæ concupiscentia appetit, & ingerunt noxia, quæ concupiscentia refugit. Et propterea omnes motus Irascibilis incipiunt a motibus Concupiscibilis, & in eos terminantur, sicut ira incipit ex illata tristitia, & ultione obtenta in gaudium desinit. Ideo dictum est: (*Jacob.* 4.) Unde bella, & lites in vobis? Nonne hinc ex concupiscentiis vestris? Et Aristoteles dixerat in 8. de Animal., quod pugnæ animalium sunt de concupiscibilibus, scilicet, de cibis, & Venereis.

10.

10. Porro hujussce utriusque facultatis motus, Passiones dicuntur. Passio autem secundum Damascenum, (*l.* 2. *c.* 22.) est motus irrationalis animæ ex boni, aut mali imaginatione. Motus dicitur, ut in 3. Ethic. quia per passionem appetitus in aliquid fertur. Dicitur autem irrationalis animæ, non quia in solis irrationalibus inveniantur passiones: inveniuntur namque etiam in homine, (1. 2. *q.* 22. *art.* 3.) sed quia passio proprie invenitur ubi est transmutatio corporalis, quæ quidem invenitur in actibus appetitus sensitivi. Actus enim appetitus intellectivi, sive voluntatis corporis trasmutationem non requirit, ut patet in Deo, & Angelis, (*ibid. ad* 3.) qui sine ira puniunt, & sine miseriæ compassione subveniunt. Et tamen istarum nomina passionum loquutionis humana consuetudine, etiam in eis usurpamus propter quamdam operum similitudinem, non propter affectionum infirmitatem, ut Augustinus monuit. (*de Civ. D. c.* 5.) Subjectum igitur passionum, non voluntas est, sed sensualitas, sive appetitus sensuum apprehensionem sequens. Sensitivus autem appetitus non subditur omnino rationi, sed ei aliquando renititur, & obluctatur, unde dicitur: (*Galat.* 5.) Caro concupiscit adversus spiritum. Et (*Rom.* 7.) video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ. Hinc secundum Aristotelem, (1. *Polit.*) ratio imperat corpori principatu despotico, tanquam dominus servo, (1. *p. q.* 81. *art.* 3.) qui renitendi jus non habet, appetitui autem sensitivo principatu politico, tanquam Rex civibus, qui sui juris quodammodo sunt, & obnitendi habent facultatem. Et hæc quidem de statu naturæ corruptæ, de quo infra intelligenda sunt. In statu enim innocentiæ solum fuerunt passiones illæ, quæ sunt circa bonum præsens, ut amor, & gaudium, vel circa bonum futurum suo tempore obtinendum, ut desiderium, & spes non affligens. (1. *p. q.* 81. *art.* 2.) Et hæ quidem aliter, quam nunc. Quum enim inferior appetitus esset omnino rationi subjectus, non erant in homine passiones, nisi ex rationis judicio, consequentes, non prævenientes, repugnantes, & impedientes.

11. Distinguuntur autem passiones primo quidem ratione subjecti, unde aliæ sunt in Irascibili, aliæ in Concupiscibili. (1. 2. *q.* 23. *art.* 1.) Secundo ratione objecti. Aliæ enim sunt de Bono, aliæ de Malo, aliæ de bono arduo, aliæ de arduo malo (*ibid. art.* 2.) Contrarietas autem passionum est in Concupiscibili quidem ex contrarietate boni, & mali. Bonum enim qua tale non potest esse terminus a quo, nec malum qua tale terminus ad quem. Sic igitur omnis passio concupiscibilis circa bonum est in ipsum, circa malum est ab ipso. Unde non potest esse contrarietas per accessum, & recessum ab eodem objecto. Quia vero objectum Irascibilis est bonum sensibile,

bile, non absolute, sed sub ratione difficilis; & ardui, potest appetitus in ipsum ferri sub ratione boni per spem, & ab eo sub ratione ardui recedere per Desperationem. Similiter arduum malum qua malum est, habet rationem ut vitetur, quod pertinet ad timorem; sed qua arduum est, habet rationem, ut invadatur, & sic tendit in ipsum Audacia. Invenitur ergo in passionibus Irascibilis contrarietas secundum rationem boni, & mali, ut inter Spem, & Timorem, & contrarietas secundum accessum, & recessum ab eodem bono, aut malo, ut inter Spem, & Desperationem, Timorem, & Audaciam, & sic de reliquis præter Iram, quæ contrarium non habet, neque secundum accessum, & recessum, neque secundum rationem boni, & mali. (*ib. art.* 3.) Vel enim appetitus malo ingruenti succumbit, & sic est Tristitia, aut dolor, vel movetur ad repellendum malum læsivum, & sic est Ira; motum autem ad fugam habere non potest, quum malum est præsens, aut præteriit. Similiter neque secundum contrarietatem boni, & mali, quia malo præsenti non opponitur nisi bonum præsens, quod neque potest habere rationem ardui, neque potest causare nisi quietem appetitus, quæ pertinet ad gaudium, quod est passio Concupiscibilis. Unde in Irascibili nihil Iræ contrarium correspondet. Mitescere enim, quod secundum Philosophum opponitur ei, quod est Irasci, non est ei contrarie, sed privative oppositum.

12. Ad hæc: in motibus virtutis appetitivæ, bonum vim attractivam habet; (*ibid. art.* 4.) malum autem repulsivam. Omne autem movens in trahendo primo inclinat ad se mobile, deinde ei motum communicat; ac denique in termino quiescere facit. Inclinatio vero ad bonum est Amor, cui contra ex parte mali respondet Odium. Motus ad bonum assequendum est Desiderium; ad malum vero vitandum Fuga. Quies in bono obtento dicitur Gaudium, cui ex parte mali opponitur Dolor, sive Tristitia. In Irascibili vero circa bonum futurum est Spes, & ei contraria Desperatio; de malo autem futuro Timor, & ei opposita Audacia. De bono porro obtento nulla est passio Irascibilis; sed de malo incurso est Ira. Sunt igitur tres conjugationes passionum in Concupiscibili, totidemque in Irascibili, sed in ultima harum conjugatione Ira sine contrario est. Unde passiones undecim sunt, sub quibus omnes aliæ continentur . . . . . Quod si omnium earum ordinem secundum viam generationis scire quis aveat, occurrunt.

I. Amor, & Odium
II. Desiderium, & Fuga
III. Spes, & Desperatio

IV.

IV. Timor, & Audacia

V. Ira

VI. Gaudium, & Dolor

sive Tristitia, quæ duæ consequuntur ad omnes passiones, ut dicitur in 2. Ethic. De quarum genesi, natura, & effectis videndus Aristoteles, & Cicero in Tusculanis, tum qui ex his selectissima collegit, & ordinatissime digessit D. Thomas in 1. 2. a. qu. 26., usque ad 48. Quia vero Gaudium, & Dolor omnes passiones consequuntur, ac terminant, timor autem, & Spes etiam finales, & completivæ sunt in genere motus, motus autem futurum connotat; quies præsens, ideo secundum differentiam præsentis, & futuri quatuor præcipuæ passiones assignari solent, de præsenti bono Gaudium, de præsenti malo Dolor; de futuro bono Spes, de futuro malo timor, quas pulchre complexus est Latinus Poeta canens: (6. *Æneid.*)

Hinc metuunt, cupiuntque, dolent, gaudentque, nec auras &c.

13. Sicut autem per virtutes intellectuales potentiæ apprehensivæ ad suas operationes disponuntur, ita per virtutes Morales potentiæ appetitivæ. Distinctio autem virtutum a passionibus ex eo patet, quod passio quidam motus sit; virtus vero non motus, sed habitus permanens. (*1. 2. q. 59. art. 1.*) Item passio motus est irrationalis animæ, virtus vero est habitus rationi consentaneus. Unde passio non est sine corporis immutatione, quam virtus non exigit. Tum quia passiones, neque bonæ ex sese, neque malæ sunt, uti Stoicis placuit, sed indifferentes ad utrumque, secundum quod rationi subduntur, aut ei dominantur; virtus autem est determinate bona, quippe quæ est dispositio perfecti ad optimum, & bonum facit habentem, & opus ejus. Unde definitur ab Augustino: (*l.2. de lib. arb. c.18.& 19.*) Qualitas mentis, id est, animi, qua recte vivitur, qua nemo male utitur, & quam Deus in nobis sine nobis operatur. Hinc, uti diximus, nomen virtutis simpliciter, solum moralibus virtutibus tribuitur. Quia vero virtus est habitus rationi consentaneus, patet, eas solum potentias, subjectum virtutis esse posse, quæ aut ratio sunt, aut de rationis directione participant. Hæ autem in homine sunt quatuor, nimirum, Ratio ipsa, a qua omnes humanæ actiones diriguntur, & in ea ponitur Prudentia, præcipua, & maxime universalis omnium virtutum, & a qua omnes aliæ pendent, quippe quæ non in parte animæ appetitiva, sed in apprehensiva appetituum ductrice sedem habet. Potentiæ vero appetitivæ rationis participes sunt tres, nimirum appetitus intellectivus, sive voluntas, cui competit Justitia, quæ non circa passiones, sed circa operationes versatur. Deinde Appetitus Sensitivus, qui in duas potentias dividitur, Irascibilem, &

Concupiscibilem. In Irascibili est Fortitudo, quæ timori, & Audaciæ modum imponit; in Concupiscibili Temperantia, quæ delectationibus, & tristitiis moderatur. Quatuor sunt ergo præcipuæ, & ideo Cardinales dictæ virtutes, in quibus, ut Gregorius inquit, (2. *Mor. c.* 36.) tota boni operis structura consurgit, Prudentia, Justitia, Fortitudo, ac Temperantia, de quibus fuse D. Thomas, & cum eo Theologi in 2. 2. a qu. 47. usque ad 170. Nos ex eo quæ ad Ethicam Philosophiam pertinent, levi brachio perstringentes, in iis, quæ Theologicæ considerationis sunt, diutius immorabimur. Nunc vero vitia Intellectualibus Virtutibus contraria subnectemus, ut ex eorum oppositione, virtutum supra expositarum natura, atque indoles magis elucescat.

PROPOSITIO VI.

Vitia intellectualibus virtutibus contraria explicantur.

1. QUum sit virtus in genere habitus quidam rationali naturæ consentaneus, ut ex Dyonisio (*de div. Nom. c.* 4.) habetur, & contrariorum eadem sit ratio per oppossitum, patet, vitium in genere habitum, seu dispositionem animi esse rationi dissonam. Patet item, idem esse vitiorum, ac virtutum subjectum, nimirum, potentias illas, quæ aut ratio sunt, aut rationis participes. In ratione autem, seu parte animi apprehensiva sex virtutes recensuimus, nimirum, in ratione speculativa Intellectum, Sapientiam, & Scientiam; in Ratione practica Synderesin, Prudentiam, & Artem. Intellectui igitur duo opponuntur vitia, primo cœcitas mentis. Sicut enim cœcitas corporalis est privatio ejus, quod est principium corporalis visionis, ita cœcitas mentis est privatio ejus, quod est intellectualis, seu mentalis visionis principium. (2. 2. *q.* 15. *art.* 1.) Naturale autem visionis intellectualis principium est lumen rationis, quo quidem, quum pertineat ad speciem creaturæ rationalis, nunquam privatur anima; impeditur autem quandoque propter impedimenta inferiorum virium, vel ad tempus, ut in infantibus, lethargicis, dormientibus, vel in perpetuum. Et hujusmodi homines, in quibus lumen rationis quasi extinctum est, dementes, fatui, stolidi vocantur.

2. Secundum intellectus vitium est quædam mentis hebetudo. (*ib. art.* 2.) Hebes autem dicitur, quod acuto opponitur. Acutum vero dicitur aliquid ex hoc, quod est penetrativum, quasi acus; unde hebes contra ex eo, quod est obtusum, penetrare non valens. Sensus porro corporeus per quandam similitudinem penetrans, sive acutus dici-

dicitur, quatenus ex distanti objectum suum percipit, vel quatenus quasi penetrando, intima, vel minima rerum percipit. Unde acuti sensus esse dicuntur, qui ex magna distantia vident, audiunt, aut odorantur, aut qui minima rerum sensibilium impressione percelluntur. Contra vero hebetes dicuntur sensus, qui non nisi ex propinquo, & magna vi sensibilis commoventur. Ad similitudinem autem corporalis sensus, dicitur etiam sensus Intellectualis, qui est aliquorum primorum, & extremorum, ut in 6. Ethic. habetur . . . . . . Hic autem sensus non percipit objectum suum per medium distantiæ corporalis, sed per quædam alia media, sicuti quum per proprietatem rei percipit ejus essentiam, aut per effectum percipit causam. Ille ergo dicitur acutus in intelligendo, qui statim ad apprehensionem alicujus effectus, aut proprietatis naturam rei comprehendit, & qui usque ad minimas, & ultimas rei conditiones considerando pertingit. Ille autem hebes dicitur, qui ad veritatem cognoscendam pervenire non potest, nisi per multa ei exposita, & tunc etiam non potest pertingere ad omnia, quæ ad rei naturam pernent, cognoscenda. Sic ergo hebetudo importat quandam debilitatem mentis circa considerationem rerum, cœcitas autem mentis omnimodum defectum considerationis. Homines igitur hoc vitio laborantes, hebetes, tardos, obtusæ, atque obesæ mentis appellamus. Sicut autem hi defectus, quum naturales sunt, opponuntur dono naturali intellectus, ita quum voluntarii sunt, & de rebus ad æternam salutem spectantibus, opponuntur dono Intellectus supernaturali, & gratuito, in his qui noluerunt intelligere, (*Ps.* 35.) ut bene agerent, quos excæcavit malitia eorum, (*Sap.* 2.) de quo alibi, quum de virtutibus Theologicis, & de Spiritus Sancti donis sermonem instituemus, l. 7.

3. Sapientiæ porro Stultitia, sive Stupiditas opponitur, cujus nomen a stupore videtur desumptum. (*q.* 46. *artic.* 1.) Stultus enim est, inquit Isidorus, (10. *Ethi.* c. 18.) qui propter stuporem torpet. Stuporem autem definit Tullius quamdam animi duritiem, sicut corporis, quod quum uritur, non sentit. Differt autem Stultitia a Fatuitate, quia levius est stultum esse, quam fatuum. Unde illud Afranii veteris Poetæ apud Isidorum: Ego stultum me existimo; fatuum esse non opinor. Et Tullius: (*Philip.* 3.) ut hominem stultum, magis infatuaret publica mercede. Stultitia enim importat quemdam stuporem, sive torporem mentis, aut sensus in judicando: fatuitas autem omnimodum defectum, etiam in apprehendendo; fatuus enim dicitur, qui omnino desipit, & ideo sicut fatuitas Intellectui, ita Stultitia Sapientiæ proprie opponitur. Sapiens enim, ut ibidem dicit Isidorus, dictus est a sapore, quia sicut gustus aptus est ad discernendos sapores ciborum, sic sapiens ad dignoscentiam rerum, at-

que causarum . . . . Insipiens item contrarius est Sapienti, quia caret sapore discretionis, & sensus; unde idem videtur esse insipientia cum stultitia; differunt tamen. Videtur enim aliquis esse stultus, quando patitur defectum in summa judicii, quæ attenditur secundum ultimas, & altissimas causas, nam si deficiat in judicio circa aliquod particulare, & modicum, non ex hoc vocatur aliquis stultus; Insipiens autem dici potest etiam, qui deficit circa aliquod singulare modicum. Ita autem bardi homines, stulti, ac stupidi a quodam mentis, & sensus torpore, ac stupore dicuntur, ut non quivis stupor stupidum, aut stultum faciat. Qui enim repentino quodam, & transeunte stupore hæret quasi attonitus, & immobilis, stupefactus quidem dicetur, sed non stupidus, aut stultus, nisi ex perpetuo quodam stupore in vitium animi, morbumque transeunte.

4. Scientiæ, per quam homo habet rectum judicium circa particulares, & inferiores causas, opponitur Inscitia, aut Ignorantia, quæ importat defectum mentis circa quæcumque particularia. (*q.* 8. *art.* 6. *ad* 1.) Sicut autem non quivis stupor satis est, ut dicatur homo simpliciter stupidus, ita non ex quavis ignoratione, aut notitiæ defectu, dicitur homo nescius, aut ignorans simpliciter. Non enim siquis nesciat Alexandrum Babylone obiisse, aut Annibalem fuisse luscum, vel quodvis simile contingens, satis est, ut Ignorans simpliciter dicatur, sed siquis ignorat ea, quæ scire tenetur, aut quæ sunt omnibus communiter nota, & in quorum cognitionem proprio discursu, & necessaria consequutione rerum pervenire potest. Neque de singularibus, & contingentibus, aut per accidens evenientibus scientia proprie, aut Inscitia est, in quibus accidit etiam Sapientem falli. Et hæc quidem speculativæ rationi vitia sunt.

5. In ratione autem practica Synderesi, per quam prima agendorum principia dignoscuntur, ut supra (*in præc.*) dictum, opponitur quædam inopia consilii, & ineptitudo mentis ad prima operabilium principia, seu fines rerum altissimos dignoscendos, nam fines in agibilibus sunt, sicut principia in cognoscibilibus, ut ex Aristotele dictum est. Sicut autem mens, sive intellectus est principium cognitionis, ita cor videtur esse principium operationis. Unde sicut qui ineptus est ad prima scibilium percipienda, dicitur fatuus, aut demens, ita qui ineptus est ad principia operabilium discernenda, dicitur Excors, ex quo illud: (*Osee. c.* 9.) factus est Ephraim quasi columba seducta, non habens cor. Equidem scio, ab Latinis Scriptoribus omnia hæc vocabula ambigue, ac pro eodem usurpari; proprie tamen synonyma non sunt. Nam etiam Tullius dementiam, atque amentiam pro eodem usurpavit, inquiens: (*Tuscul. c.* 5.) Animi affectionem lumine mentis carentem nominaverunt amentiam, eandemque

que dementiam, tamen non omnis amentia dementia est. Nam etiam repentino aliquo occursu obstupefactus, & attonitus, amens dicitur, ut Æneid. 4.

Æneas adspectu obmutuit amens.

nec ideo demens dici poterit. Fatuus igitur ille est, qui omnino desipit, sive in quo rationis lumen extinctum est, amens vero, qui subito occursu, aut vehementi passione conturbatus ab statu mentis dejicitur, unde omnis demens fatuus est, non autem omnis amens, contra ac Passeratius, & Grammatici in suis Lexicis tradunt. Similiter omnis fatuus, & stodilus excors est, non autem omnis excors fatuus, aut stolidus. Excors enim is proprie dicitur, qui criterio, & practico judicio caret. Quod si ita caret, ut ex impetu, & furore ad operationem procedat, dicitur vecors, aut vesanus. Si vero non ex impetu, & cum furore aliquo, sed tamen cum phantasiæ perturbatione, aut permanente, aut transeunte ad agendum procedit, insanus, aut male sanus dicitur.

6. Prudentiæ porro, quippe quæ non mere intellectualis, sed & moralis virtus est, opposita vitia infra assignabuntur.

7. Arti vero, quæ est recta ratio faciendorum, sive externorum operabilium, opponitur Inertia, sive ineptitudo ad opera externa, de qua nihil amplius notandum occurrit.

PROPOSITIO VII.

Prudentiæ natura, subjectum, partes, & actus. D. Thomas 2. 2. q. 47. art. 1.

1. PRudentia est recta ratio agibilium, sive ex Augustino: (*l.* 83. *qq. q.* 61.) Rerum appetendarum, & fugiendarum scientia. Unde Prudens dicitur quasi providens, aut procul videns secundum Isidorum. (*l. Ethymolog.*) Ratio autem, sive scientia, aut providentia ad apprehensivam potius, quam ad appetitivam partem spectat; Est igitur prudentia, ut supra (*prop.* 5.) dictum est, virtus intellectus, & quidem practici, quum non in veritatis contemplatione sistat, sed ex ipsa ad operationem procedat. (*q. citat. art.* 2.) Hinc prudentis esse dicitur bene consiliari; consilium autem est de agendis propter finem. (*qu. cit. ar.* 3.) Pertinet ergo ad prudentiam non solum consideratio rationis, sed etiam applicatio ad opus .... Operationes autem sunt in singularibus, & ideo necesse est, ut prudens noverit & universalia rationis principia, & singularia, circa quæ

sunt

sunt operationes. Applicatio vero rectæ rationis ad opus non fit sine appetitus rectitudine, uti est dictum, (*prop. citat.*) & in hoc prudentia ab arte distinguitur, & rationem habet virtutis moralis simul, & intellectualis, ab omnibus aliis distinctæ. (*quest. citat. art.* 4.) Nam aliæ virtutes morales sunt in parte appetitiva. Aliæ autem Intellectuales sunt de necessariis, ut Intellectus, Sapientia, & Scientia. (*qu. cit. art.* 5.) Prudentia vero de contingentibus, sicut Ars, sed hæc de externis, quæ operanti non insunt, nec illud simpliciter bonum faciunt, ut dictum est. Differt etiam ab Synderesi, quia hæc, ut supra diximus, est habitus naturalis principiorum, quæ sunt veluti agendorum regulæ necessariæ; in agendis autem fines sunt, sicut principia in cognoscendis, (*qu. cit. art.* 6.) unde finium consideratio pertinet ad Synderesin; eorum vero applicatio ad singularem hanc, aut illam operationem spectat ad Prudentiam. Similiter attingere medium, est de ratione virtutis; (*qu. cit. art.* 7.) quodnam autem sit medium attingendum, & tenendum, docet quidem Synderesis; sed ad medium illud tendere, & illud obtinere, per rectam dispositionem eorum, quæ sunt ad finem, ad prudentiam pertinet. Hoc vero fit per triplicem operationem, (*qu. cit. art.* 8.) quarum prima est Consilium, quod est quædam inquisitio, atque investigatio. Secunda, judicium de his, quæ per consilium inventa sunt, ut opportuniora eligantur. Tertia, Præceptum, per quod inventa per consilium, & examinata per judicium, ad operationem applicantur. Et quia tertius hic actus propinquior est fini rationis practicæ, inde est præcipuus actus prudentiæ, bene præcipere, sicut artis, bene exequi. Unde contra artem non peccat, qui volens errat, quia hoc non arguit defectum in exequendo; sed contra prudentiam peccat, qui volens peccat, quia hoc arguit defectum in præcipiendo, ut habetur in 6. Ethicorum.

2. Tribus autem modis possunt rei cuivis partes assignari secundum diversam acceptionem partis. (2. 2. *q.* 48. *art. un.*) Partes enim aliæ dicuntur Integrales, sicut oculi, venter &c. sunt partes animalis; aliæ subjectivæ, & sunt diversæ species, in quibus totius ratio invenitur, sicut rationale, & irrationale naturam animalis participant. Aliæ sunt partes potentiales, aut potestativæ, quæ sunt facultates eidem toti adnexæ, sicut Nutritivum, Generativum, Sensitivum, quæ in eodem animali inveniuntur. Ad similitudinem ergo partium integralium, octo numerantur, & ex quibus Prudentia constat, nimirum Memoria, Intelligentia, Docilitas, Solertia, & ratio, quæ ad speculationem pertinent, tum Providentia, Circumspectio, & Cautio, quæ respiciunt applicationem cognitionum ad operationem, seu partem præceptivam, quæ est potissima Prudentiæ. Jam vero in

in cognitione tria consideranda sunt, nimirum, cognitio ipsa, quæ vel est præteritorum, & dicitur *Memoria*, vel præsentium, & dicitur *Intelligentia*. Secundo, cognitionis hujus acquisitio, quæ vel fit per disciplinam; quod pertinet ad *Docilitatem*, vel per propriam inventionem, quod pertinet ad Εὐστοχίαν, quæ dicitur bona Conjecturatio, cujus pars est *Solertia*, quæ est recta conjecturatio medii, ut habetur in primo Posterior. Tertio, cognitionis usus, sive extentio, aut deductio per quam unius cognitio ad alterius cognitionem ducit, quod dicitur *Ratio*, sumpta ratione pro Ratiocinatione, sive rationis opere. Ut autem Mens bene præcipiat, tria sunt necessaria. Primo, ut ordinet congruentia in finem, quod fit per Providentiam. Secundo, ut ea disponat congruenter ad circumstantias loci, temporis &c. quod dicitur *Circumspectio;* denique tertio, ut omnia impedimenta, quæ accidere possunt, removeantur, quod pertinet ad *Cautionem*.

3. Memoriam porro (2. 2. *q.* 49. *art.* 1.) inter Prudentiæ partes numerat Tullius, (2. *Rethor.*) & merito. Nam Experientia prudentiam parit, unde juvenes, quia carent experientia, non abundant prudentia; Experientia autem ex pluribus memoriis nascitur, ut habetur in 1. Metaph. Intellectum autem, (*ib. art.* 2.) sive intelligentiam ipse Tullius, (*de Invent.*) & Macrobius numerant. Non sumitur autem hic Intelligentia secundum quod significat potentiam intellectivam, quæ omni homini communis est, sed quatenus significat quemdam instinctum, seu rectam Estimativam, secundum quam homo dicitur *cordatus*, & *sensatus*. Unde Aristoteles (6. *Ethic.*) proprietatis verborum observantissimus, non intelligentiam, sed Sensum nominavit, quasi de particulari quodam fine, non de altissimis, & communibus rerum finibus, quod pertinet ad Synderesin. Docilitas autem, (*ib. art.* 3.) quam Macrobius ex Platone accepit, (*l.* 1. *in Somn. Scipion.*) est quædam dispositio animi ad audiendum libenter, & acquiescendum consiliis sapientum, juxta id, quod dictum est: (*Prov.* 3.) Ne innitaris prudentiæ tuæ, & in eandem sententiam plurima in libris Philosophorum. Solertia autem est facilis, & prompta conjecturatio circa inventionem medii, (*ib. art.* 4.) & est Eustochiæ, seu bonæ conjecturationis pars, definiturque a quodam Philosopho: (*ib. art.* 5.) Habitus ex repentino inveniens, quod congruit, quæ omnia manifeste ad prudentiam pertinent. Bona vero ratiocinatio, sive rectus rationis usus, quantum in Prudentia vigeat, apertum est. (*ib. art.* 6.) Quum vero prudentia humana sit contingentium operabilium; præterita autem, & præsentia, quatenus talia, contingentia non sint, hinc de præteritis, & præsentibus nulla est, sed solum de futuris in finem ordinandis prudentia: futura autem prævidere, & in finem ordinare, providere, est. Provi-

videntia igitur pars est, & potissima prudentiæ, a qua propterea nomen sortitur. Quamvis autem, & finis intentus bonus sit, & media secundum se considerata congruentia ad finem, (*ib. art.* 7.) quia tamen in singulari agibili multa occurrunt, fieri potest, ut quod videtur aptum ad finem, non sit hoc loco, hoc tempore, erga hunc hominem opportunum. Circumspectio igitur, sive circumstantiarum inspectio prudentiæ pars est. Et quia in singulari contingente semper alicui bono malum aliquod admiscetur, ut sic accipiantur bona, ut vitentur mala, necessaria est Cautio. Octo igitur esse constat veluti integrales partes Prudentiæ.

4. Partes autem subjectivæ, in quas prudentia dividitur, quatuor ab Aristotele numerantur, (3. *Politic. &* 6. *Ethic.*) nimirum, Gubernativa, aut Legislativa, Politica, Œconomica & Militaris, quæ attenduntur secundum diversos fines. (*q.* 47. *a.* 11. *& q.* 50. *a.* 1.) Nam Legislativa respicit bonum commune totius Civitatis, aut Regni. Quanto autem regimen universalius est, tanto est perfectius, & finis ejus altior. Ideo Regibus, & Principibus, quorum est regere multitudinem, prudentia competit secundum specialem, & perfectissimam sui rationem. Quia vero homines subditi, etiam servi, (*q.* 47. *a.* 12. *&* 50. *a.* 2.) non ita reguntur a Principibus, & Dominis, ut non etiam ipsi seipsos per arbitrii libertatem regant, ideo in eis quædam requiritur prudentia, quæ dicitur Politica, id est, civium, vel multitudinis, unicuique conveniens ad bonum commune. Unde secundum Aristotelem (*ibid.*) prudentia in Principe est, sicut Architectonica, sive scientia in Architecto; in subditis autem, sicut scientia ejus, qui manu operatur. Sicut autem domus, vel familia medium quoddam est inter privatum hominem, & civitatem, vel regnum, ita œconomica, sive domestica prudentia media est inter Gubernativam, & sui ipsius directivam, sive Monasticam, ut a quibusdam appellatur, ejusque finis, & objectum tam magis est nobile, quam magis bonum plurium præeminet bono unius. Item: sicut in his, quæ sunt secundum naturam, provisum est animali, (*q.* 50, *art.* 4.) non solum de Concupiscibili, per quam moveatur ad ea, quæ sunt suæ saluti congruentia, sed etiam de Irascibili, per quam impugnantibus resistat, ita in his, quæ sunt secundum rationem, non solum oportet esse prudentiam Politicam, per quam bonum commune quæratur, sed etiam aliam, per quam malum commune repellatur, & hostium incursus propulsetur, & hæc dicitur prudentia Militaris.

5. Quoniam vero ad propriam prudentiæ operationem, quæ est præcipere, prærequiruntur, uti diximus, aliæ duæ, nimirum, Consilium, & Judicium, ideo aliæ sunt quoque virtutes prudentiæ adnexæ

nexæ, & veluti partes potentiales illius, (*qu.* 51. *art.* 1. *&* 2.) scilicet Eubulia, Synesis, & Gnome, de quibus in 6. Ethicor., quarum prima ad rectum consilium spectat. Eubulia enim dicitur, bene consiliativa. Aliæ autem duæ ad judicium pertinent. Synesis enim est bene judicativa, sed secundum communes regulas agendorum. (*ib. art.* 3. *&* 4.) Contingit autem quandoque, aliquid esse faciendum præter communes regulas, uti quum patriæ hostis exigit depositum, & de hujusmodi oportet judicare secundum altiora principia, virtusque hæc altiora principia in judicando considerans, dicitur Gnome.

PROPOSITIO VIII.

Vitia Prudentiæ opposita recensentur.

1. Prudentiæ Imprudentia opponitur, sed quum prudentia sit de genere boni, quod integram causam requirit; imprudentia autem de genere mali, quod oritur ex cujuscumque ad virtutem requisiti defectu, inde Imprudentia non una est atoma species vitii, sed genus diversas sub se species continens, & hoc quidem tripliciter. (2. 2. *q.* 53.) Uno modo per oppositum ad partes subjectivas prudentiæ, ut sicut prudentia alia est Œconomica, alia Politica &c, ita quoque Imprudentia. Sed de hac differentia, quæ veluti materialis est, hic non agimus. Secundo accipi potest Imprudentia per oppositum ad partes potentiales prudentiæ, quæ sunt, ut nuper diximus, Eubulia, Synesis, & Gnome, & hoc modo quantum ad defectum consilii, de quo est Eubulia, opponitur prudentiæ *Præcipitatio*, quæ quidem, si est cum aliquo operantis periculo, dicitur *Temeritas*. Per excessum autem concilii, opponitur ei *Lentitudo*, quæ dum de minimis quibusque consilium exposcit, agendi opportunitatem amittit, ancepsque, ut ita dicam, atque irresoluta torpescit. Quoad defectum judicii, de quo sunt Synesis, & Gnome, opponitur Prudentiæ *Inconsideratio* per defectum, per excessum vero nimia in minimis quibusque ad trutinam revocandis *Diligentia*, quæ perplexum hominem reddit. Quantum vero ad ipsum præceptum, quod est proprius actus prudentiæ, opponuntur ei per defectum *Inconstantia*, & *Segnities*, sive *Negligentia*; per excessum autem *Pertinacia*, & *Anxietas*, seu *Solicitudo nimia*. Tertio modo possunt vitia assignari per oppositum ad partes integrales prudentiæ, quas octo esse diximus. Sed quia hæc omnia ordinantur ad tres illos actus dirigendos, consilium, nimirum, judicium, & præceptum, inde omnes defectus his oppositi ad quatuor prædictos reducuntur.

Nam defectus Circumspectionis, & Cautionis includuntur sub *Inconsideratione*. Quod autem aliquis deficiat a Docilitate, Memoria, Ratiocinatione, pertinet ad *Præcipitationem*. Porro defectus Docilitatis facit Pervicacem, defectus memoriæ Inexpertum. Defectus autem Providentiæ, Intelligentiæ, Solertiæ ad Negligentiam, & Inconstantiam reducuntur, de quibus singulis agendum.

2. Jamvero Præcipitatio in actibus animi metaphorice dicitur per similitudinem motus corporei. (53. *ar.* 3.) Dicitur autem aliquis præcipitari, secundum quod ex summo ad imum fertur ex proprio motu, aut alieno impulsu, non gradatim descendendo. Summum autem animi est ipsa ratio; infimum, operatio externa. Gradus autem, per quos oportet a prima intentione ad operationem procedere, sunt memoria præteritorum, intelligentia præsentium, solertia in futuris eventibus perspiciendis, ratiocinium in conferendo, docilitas in acquiescendo &c. Si quis ergo ad agendum fertur ex impetu voluntatis, aut passionis, his gradibus prætermissis, præcipitari, aut præceps ferri dicitur. Quod si accidat cum operantis periculo, Temerarius quis vocatur. Unde Temeritas ex superbia videtur procedere, (*ib. ad* 2.) quæ propriarum virium fiduciam, & regulæ dirigentis contemptum importat, & sub Præcipitatione continetur. Huic contraria est Lentitudo, seu Cunctatio. Cunctator autem Latine dicitur a cunctis, velut qui cuncta cognoscere, & singula discutere ad deliberandum velit. Sicut autem ex nimia festinatione in consiliando peccatur per præcipitationem, ita etiam ex nimia tarditate, ac lentitudine. Quoniam vero in inquisitione consilii multa particularia consideranda sunt, (*ib. art.* 3. *ad* 3.) oportet enim, lente consiliari, ut in 6. Ethic. dicitur, inde Præcipitatio magis opponitur rectitudini consilii, quam cunctatio, quæ majorem habet cum Prudentia affinitatem. Præcipitem autem faciunt primo, defectus memoriæ, sive Experientiæ, unde pueri, & juvenes præcipites sunt, sicut contra Senes, quibus est longa rerum experientia, segnes, & cunctatores. Secundo, defectus Docilitatis, qui Pervicacia dicitur, & stultorum, atque rudiorum hominum vitium est, ut Accius ait apud Nonnium, qui nullis suasionibus vinci, aut flecti queunt.

3. Defectus recti judicii pertinet ad inconsiderationem, (*ib. art.* 4.) quæ incurritur, quum aliquis contemnit, vel negligit attendere ad ea, ex quibus rectum judicium procedit. Præcipitatio igitur inconsiderationem includit, non autem contra. Quia vero recte non judicatur, nisi prævideatur non solum finis, sed etiam circunstantiæ, quod pertinet ad Circumspectionem, & ratio vitandi mala, quæ dicitur cautio, ideo defectus circumspectionis, & Cautionis ad inconsiderationem reducuntur. Quum ergo dicitur: (*Matt.* 10.) Nolite cogitare quomodo,

do, aut quid loquamini, non prohibetur præcogitatio, aut consideratio eorum, quæ dicenda sunt, aut facienda, quando homo habet opportunitatem, sed datur Dei servis fiducia, ut deficiente sibi opportunitate, vel propter imperitiam, vel ob subitam præoccupationem in solo divino confidant auxilio. Alioqui si homo prætermittat facere, quod potest, divinum solum expectans auxilium, videbitur tentare Deum. Inconsiderationi ex diametro opponitur superflua quædam in minimis discutiendis, & præcavendis diligentia, quam Nimietatem animi vocare possumus, quæ hæsitationem diuturnam, & perplexitatem parit.

4. Sicut autem omnis rectitudo rationis pertinet ad prudentiam, ita omnis defectus rationis ad imprudentiam pertinet. Inconstantia vero, quæ importat recessum quendam a bono proposito definito, quamvis initium habeat in vi appetitiva, tamen refunditur in rationis defectum. Non enim aliquis recedit a bono proposito, nisi propter aliquid, quod sibi inordinate placet, sed iste defectus non perficitur, nisi per defectum rationis, quæ fallitur, ut repudiet id, quod rectum judicaverat, & præcipere debuerat. Inconstantia igitur secundum sui consummationem ad Imprudentiam pertinet. Et sicut præcipitatio est ex defectu circa consilium, & inconsideratio circa judicium, ita inconstantia circa præceptum. Dicitur enim aliquis inconstans, ex quo ratio deficit in præcipiendo ea, quæ fuerant consiliata, & judicata, sive quod præcipiat contrarium ei, quod præcipere debuerat.

5. Inconstantiæ opponitur Pertinacia, quæ etiam obstinatio dicitur. Verum obstinatio, quum sit perseverantia in malo, non opponitur Prudentiæ per excessum, sed aliis virtutibus, de quibus infra. Pertinacia igitur prudentiæ inimica, est quædam in bono importuna constantia. Ut si quis affligendæ carnis studio, etiam æger nollet quicquam de vitæ austeritate remittere, aut quid simile. Solet etiam Pertinacia in bonum usurpari, ut pertinax virtus, & pietas apud Livium, (*lib.* 25. *c.* 24.) & Martialem, (8. *Epig.* 38.) sed hæc figurate dicta sunt. Pertinaciam item, & Pervicaciam pro eodem usurpavit Tullius, (1. *de finib.* *c.* 8.) Certe pertinax non ero, tibique . . . libenter assentiar; proprie tamen Pervicacia Docilitati per defectum; Pertinacia Constantiæ per excessum opponitur: pervicacia ad judicium, pertinacia ad operationem spectat.

6. Quia vero Providentia, quæ Prudentiæ pars est, diligentiam importat, Negligentia prudentiæ contraria est. Negligens enim dicitur, quasi non eligens, electio autem ad prudentiam spectat, quæ non finis, sed eorum quæ sunt ad finem, recta ratio est. Versatur autem Negligentia circa actum præcepti, sicut Inconstantia, sed

inconstans deficit in præcipiendo, quasi aliunde coactus; negligens autem ex defectu promptæ voluntatis. Quod si hic defectus proveniat ex cordis hebetudine, cui non facile suppetunt operandi rationes, & artes, tunc Socordia dicitur, unde vetus Terentii interpres: Segnities, inquit, est ad agendum: Socordia ad considerandum. Omnis igitur socors, negligens, aut segnis, sed non contra. Sicut ergo Negligentia Providentiæ, ita Socordia Solertiæ opponitur, quæ est quoddam cordis, sive practicæ rationis acumen in bona conjecturatione medii. Segnis autem, piger, deses, remissus, tardus, negligens, iners, lentus fere pro eodem usurpantur.

7. Negligentiæ opponitur solicitudo, quæ definitur a Tullio: (4. *Tuscul.*) ægritudo animi cum cogitatione, quæ anxium, & inquietuum hominem reddit, unde dicitur: (*Math.* 6.) Nolite soliciti esse, dicentes &c. Ubi Hieronymus: labor exercendus est; solicitudo tollenda. Quandoque tamen in bonum accipitur pro diligentia, uti quum Apostolus ait: (*Cor.* 11.) sibi inesse solicitudinem Ecclesiarum, eamque ad prudentiam pertinere, docet D. Thomas. (2. 2. *q.* 47. *art.* 9.) Illa vero, quæ animum corrodit, inter vitia Prudentiæ opposita ab eodem adnumeratur, (*q.* 55. *art.* 6. & 7.) per quamdam tamen cum prudentia similitudinem. Tripliciter autem temporalium solicitudo illicita esse potest. Primo, ex parte rerum, si temporalia tamquam finem quæramus. Secundo, ob superfluum in eis quærendis studium, ex quo accidit, ut animus ab cœlestium amore retrahatur, unde solicitudo sæculi verbum Dei suffocare dicitur. (*Mat.* 13.) Tertio ex parte superflui timoris, quando quis timet, ne faciendo quod debet, sibi necessaria desint, de quo dicitur: Quærite primum regnum Dei &c. In providentia autem futurorum etiam per excessum delinquitur, si tempus solicitudinis præoccupetur. Unicuique enim tempori propria solicitudo competit, unde illud: (*Eccli.* 8.) omni negotio tempus est opportunitas. Sic æstati competit solicitudo messis, autumno solicitudo vindemiæ. Si quis ergo tempore æstatis esset de vindemia solicitus, superflue angeretur. Quod Christus prohibuit, dicens: (*Matt.* 6.) Nolite soliciti esse in crastinum. Crastinus enim dies solicitus erit sibi ipsi, id est, propriam suam solicitudinem afferet. (*ibid.*) Sufficit diei malitia sua, id est, afflictio solicitudinis, quam secum affert.

8. Ut autem Negligentiæ solicitudo, ita Socordiæ per excessum opponitur Sapientia sæculi, quæ ab Apostolo prudentia carnis dicitur, (*Rom.* 8.) & Astutia. Differunt autem hæc duo, (*q.* 55. *art.* 1.) nam prudentia carnis importat errorem circa finem, ut in his, quorum Deus venter est, qui dicunt: (*ad Philip.* 3.) Manducemus, & bibamus . . . . . . (*Sap.* 2.) Coronemus nos rosis . . . . . (*Ecc.* 3.)

3.) Unus est interitus hominum, & jumentorum. Astutia vero est circa media ad finem, (*ibid. art.* 3.) quatenus sive ad bonum, sive ad malum quis utitur viis non veris, sed simulatis. Astutia porro dicitur ab ἄστυς quasi urbanitas. Hominum enim convictus, & civilis conversatio callidos homines, & perspicaces præ rusticis facit. Sicut vero Prudentia, & Sapientia quandoque in malam partem dicuntur, ita Astutia quandoque in bonam, uti quum dicitur, (*Prov.* 1.) ut detur parvulis astutia. Proprie tamen Astutiæ vitium est, ut in 6. Ethicor. dicitur. Huic affines sunt Callidus, versutus, veterator, vafer. Callidus is dicitur, qui mores hominum apprime callet, cujus animus usu, & observatione rerum incalluit, ut Tullius inquit: (3. *de nat. Deor.*) Versutos eos appello, ait idem, quorum celeriter mens versatur. Unde callidus, versutus in bonam sæpe partem usurpantur, calliditas autem, & versutia plerumque in malam. Hinc Tullius (1. *de offic.*) Scientiam, quæ est remota a justitia, calliditatem potius, quam sapientiam appellandam. Veterator proprie de servo dicitur, qui diuturna servitute, & sæpius fortasse commutata, versutus, & callidus evasit. Hinc translate de alio quocumque simili; unde Tullius: (2. *de fin.*) acutum, versutum, veteratorem, facile ut excogitet, quomodo occulte sine teste, sine conscio fallat. Veterator igitur tyroni, novitio, & in re quacumque inexperto opponitur, & propterea vetitum, ne veterator pro novitio væneat, leg. præcipuum ff. de Ædil. Edict. Vafer dictus est quasi varifer, qui varia semper affert, quibus semet occultare, atque alios decipere possit raro, & figurate in bonam partem accipitur, ut: Omne vafer vitium ridenti Flaccus amico &c.

9. Porro ad astutiam, uti dictum est, pertinet assumere non veras, & apertas, sed simulatas, & fallaces vias ad finem occulte assequendum. (*q.* 55. *art.* 4. *&* 5.) Harum autem viarum usus duplex esse potest. Primo, in ipsa excogitatione hujusmodi mediorum, & hoc proprie pertinet ad Astutiam, sicut inventio viarum rectarum pertinet ad Prudentiam. Secundo, in ipsa exequutione operis, & hoc pertinet ad Dolum. Antiqui dolum malum dixerunt, nam dolum etiam bonum esse posse, putarunt. Dolum autem definit Servius: (*ap. Ulp. de dolo malo l.* 1.) machinationem alterius decipiendi gratia, quum aliud agitur, aliud simulatur, quod etiam Aquilius apud Tullium. (3. *de offic.*) Dolus igitur importat quamdam exequutionem Astutiæ, sicut & Fraus, sed differunt hæc duo. Nam dolus comprehendit omnem astutiæ exequutionem, sive per verba, sive per facta; fraus autem magis proprie pertinet ad astutiæ executionem per facta, & cum aliquo decepti detrimento, unde, & pro damno accipitur apud Jurisperitos, & minus late patet, quam dolus.

PRO-

PROPOSITIO IX.

Juris acceptiones, ac divisiones traduntur.

1. PRimo jus accipitur pro ipsa Juris facultate, ac disciplina, unde aliquis dicitur Jurisperitus, aut Jurisconsultus. In quo sensu leg. 1. ff. de Just. & Jure dicitur: Jus est ars boni, & æqui. Secundo sumitur pro Judicis sententia, ut quum dicitur: Remus cum fratre Quirino . . . Jura dabant. Tertio pro tribunali, seu loco Juri dicundo destinato, ut in titulo de in jus vocando. Quarto magis proprie accipitur pro lege justum decernente. In quo sensu jus Civile, aut Ecclesiasticum dicimus. Quinto pro legitima facultate aliquid faciendi, aut exigendi, per quam dicitur, aliquis jure suo uti, & hoc est jus activum. Sexto denique pro ipsa actione, aut operatione, qua juri activo alterius ad æqualitatem satisfacimus, & hoc dicitur jus passivum, quod objectum est, & materia Justitiæ. (2. 2. q. 57. *art.* 1.)

2. Æqualitas autem, vel proportio, quam Justitia respicit, (*ibid. art.* 2.) esse potest vel naturalis, sicut est ovum ovo æquale, & secundum hanc æqualitatem aliquid dicitur de jure naturali, vel Moralis ex placito, sicut panis nummo, & hanc æqualitatem præscribens, dicitur Jus positivum, quod si fiet ex edicto Communitatis, aut Principis, dicitur jus publicum, si autem ex compacto, aut privata conventione, privatum. Hæc porro divisio etiam in jure divino locum habet, ut aliud sit jus Divinum naturale, quod Deus hominum mentibus indidit, aliud positivum, quod lege posita instituit, aliud publicum, quod toti hominum generi, aut toti Judeorum genti datum, aliud privatum per legem uni v. g. Abrahamo impositam.

3. Duplex autem circa prædicta cavendus est error. Primus eorum, quibus nullum Jus, aut Justitia naturalis esse videtur, sed leges omnes ab Superiorum arbitrio, atque ex moribus hominum unice pendere, quæ Lucretii fuit, & Epicureorum sententia, atque aliorum, quos Augustinus in 3. de doctr. Christiana (*c.*14.) commemorat. His & quædam nostrorum temporum petulantia ingenia subscribunt, Spinosa, Obbesius, & magni nominis inter Recentiores Ethicos Puffendorffius, quos in prop. 4. hujus libri confutavimus. Gentes enim, quæ legem non habent, (*Ad Rom.* 2.) naturaliter ea, quæ legis sunt, faciunt, & hujusmodi legem non habentes, ipsi sibi sunt lex. Qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis, testimonium reddente ipsis conscientia ipsorum, & inter se invicem cogitationibus ac-

accusantibus. Ostendit quippe hominibus bona, signatum super nos divini vultus lumen, (*Ps.* 4.) id est, recta ratio naturæ congrua, ubique diffusa, constans, sempiterna, cui nec derogari aliquid licet, neque tota abrogari potest, ut est apud Tullium. (*lib. de Leg.*)

4. Huic ex diametro oppositus eorum error est, qui juri, & legi naturali nimium tribuentes, jus omne positivum de medio tollunt, tanquam humanæ, qua liberi omnes, & pares nati sumus, conditioni inimicum. Fuit hæc Judæ Galilæi, & quorundam Pharisæorum insania apud Hieronymum, (*in c.* 3. *ep. ad Tit.*) quos sequuti sunt VValdenses, & Anabaptistæ, Lutherusque, & Calvinus, cujus ea vox est: (4. *Inst. c.* 10.) Deum esse unicum Legislatorem, nec licere hominibus, eum sibi honorem usurpare. Ita hi quidem Dominationem omnem spernunt, Majestatem autem blasphemant. Sed quia de Legis humanæ natura infra sumus acturi, hic ab hujus erroris longiori impugnatione supersedemus.

5. Celebris est porro Juris divisio in Naturale, Gentium, & Civile apud Ethnicos, Christianosque Jurisperitos. Sed juris Gentium ab Naturali distinctionem veteres illi spisse quidem, ac crasse tradiderunt sensus, rationisque naturam non satis aperte discernentes. Nam Deum, & parentes colere, jure naturæ tenemur; at non eo jure, quod natura omnia animalia docuit; sed eo jure naturæ, quod rationali creaturæ competit. Jus ergo naturæ est in homine duplex. Aliud, quo communi cum reliquis animalibus appetitione, ac sensu ad sui, & speciei conservationem ducitur; aliud, quo supra sensum, & imaginationem ratione dictante elevatur. Unde omnia Decalogi præcepta, quod ad eorum substantiam attinet ad Jus naturæ rationalis spectant, quippe quorum notitiam habet homo per seipsum a Deo, (1.2.*q.*100.*art.*3.) quoniam statim ex primis communibus principiis modica consideratione deduci possunt, sicut etiam illa, quæ statim ex fide divinitus infusa innotescunt. Ad Jus autem Gentium (1. 2. *q.* 95. *art.* 4.) pertinent ea, quæ derivantur ex lege naturæ, sicut conclusiones ex principiis, ut emptiones, venditiones, & alia hujusmodi, sine quibus homines ad invicem convivere non possunt, quod est de lege naturæ, quia homo est naturaliter animal sociabile. Inde Jus Gentium est aliquo modo naturale homini secundum quod est rationalis, quatenus derivatur a lege naturali per modum conclusionis, non quæ statim occurrat principiis cognitis, sed quæ non est multum remota a principiis; unde facile in hujusmodi homines consenserunt, unde dicitur: quod ratio naturalis inter homines constituit id, quod ab omnibus custoditur, vocaturque jus gentium. (*leg.* 9. *ff. de jur. nat. &c.*)

6. Quia vero a lege naturali potest aliquid derivari, non sicut conclu-

clusio ex principiis necessario deducta, (1. 2. *q.* 95. *art.* 2.) sed sicut applicatio, aut determinatio principiorum communium ad particularia, ideo præter Jus Gentium, quod ab jure naturali derivatur ad eum fere modum, quo in scientiis ex principiis conclusiones demonstrativæ deducuntur, est item jus Civile, quod ab naturali Jure descendit eo modo, quo per artem forma communis determinatur ad aliquod artefactum particulare, sicut Architectus formam communem domus ad hujus, vel illius domus configurationem determinat. Habetur enim lege naturæ, exempli gratia, ut qui peccat, puniatur, sed quod tali, vel tali pœna puniatur, est quædam juris naturæ applicatio ad particulare, quæ Jus Civile dicitur, secundum quod quælibet civitas aliquid sibi accommode determinat.

7. Potissima est Juris Humani divisio in Ecclesiasticum, & Civile. Primum est, quod ab Ecclesiastica authoritate constituitur, quod etiam Canonicum dicitur, cujus decreta Canones, & Constitutiones dicuntur, de quo alibi agendum nobis est opportunius. Civile est, quod ab laica, vel sæculari authoritate dimanat, (*q.* 95. *a.* 5.) cujus Decreta secundum varias Regiminis formas, varias sortiuntur appellationes. Plebis decreta vocantur Plebiscita, & propria sunt Democratici Regiminis. Constitutiones Principum ad Monarchiam spectant, sive unius imperium. Senatus consulta, & Prudentum responsa ad Aristocratiam, sive Optimorum gubernationem pertinent. Jus Prætorium Oligarchiæ proprium est, ubi pauci potentes dominantur. Despoticæ autem sive Tyrannicæ dominationis statuta, leges non dicuntur, per quæ Jus naturale evertitur omnino, ac pessumdatur. Ratione materiæ porro aliæ dicuntur leges Agrariæ, aliæ Frumentariæ, aliæ Sumptuariæ &c. Ratione Magistratuum alia dicitur Lex Manilia, alia Julia, Cornelia, Papia, Scantinia &c. sicut Senatus consulta Trebellianum, Syllanianum, & hujusmodi. Aliæ item dicuntur Leges Curiatæ, quæ per Curias, aliæ Centuriatæ, quæ per Centurias ferebantur apud Romanos. Item apud eosdem aliæ leges Regiæ, sive Jus Papirianum, aliæ duodecim Tabularum, aut decem apud Athenienses, de quibus infra uberius.

PRO-

PROPOSITIO X.

De Justitia, & ejus partibus.

1. JUstitia definitur ab Ulpiauo: (*in digest. vet. l.* 1. *t.* 1. *leg.* 10.) Constans, & perpetua voluntas jus suum cuique tribuendi, quæ completa definitio est, inquit D. Thomas, (2. 2. *q.* 58. *art.* 1.) nisi quod actus pro habitu ponitur. Et si quis vellet eam in debitam formam Logicæ definitionis reducere, dicere posset, quod Justitia est virtus, aut habitus, secundum quem aliquis constanti, & perpetua voluntate jus suum cuique tribuere paratus est, sive per quem aliquis dicitur operativus secundum electionem justi, ut dicitur in 5. Ethicor.

2. Et quidem Justitiam virtutem esse, nemo ambigit. (*ib. art.* 3.) Nihil enim, quod hominem magis reddat conspicuum, quam justitiæ laus, a qua, ut Tullius inquit, (1. *de offic.*) boni viri præcipue nominantur. Dividitur autem Justitia in generalem, quæ etiam Legalis dicitur, & particularem. (*ib. art.* 5.) Quum enim obedire legibus justum sit, & legibus omnia virtutum opera præscribantur, manifestnm est, omnia virtutum opera ad Justitiam pertinere, unde qui prudenter, qui temperanter, qui fortiter operatur, Juste operatur. Unde Justitia, inquit Ambrosius, (*in cap.* 1. *Luc.*) communis est virtus, de qua dicitur: (*Sap.* 3.) Justorum animæ in manu Dei sunt ..... (*Galat.* 3.) Justus ex fide vivit &c. Sicut vero præter Justitiam legalem oportet esse aliquas particulares virtutes, (*ib. art.* 7.) quæ ordinent hominem in se ipso, ut temperantiam, & fortitudinem, ita etiam particularem quandam virtutem esse oportet, quæ hominem dirigat circa ea, quæ sunt ad alteram particularem personam. Ex qua qui centum debita solvit, non fortiter, aut sobrie, sed juste dicitur operari.

3. Differt autem ab reliquis virtutibus prædictis Justitia, primo quidem subjecto. (*ib. art.* 4.) Nam Prudentia in ratione est, Temperantia in parte Concupiscibili, Fortitudo in Irascibili, Justitia autem in voluntate, ad quam electio pertinet. Non enim circa passiones, sed circa actiones versatur. (*ib. art.* 9.) Secundo: Aliæ virtutes perficiunt hominem solum in his, quæ ei conveniunt secundum se ipsum, (*q.* 57. *art.* 1.) ut Prudentia, & Fortitudo; unde Rectum in operibus aliarum virtutum non attenditur, nisi per comparationem ad agentem; Rectum vero, quod est in opere Justitiæ, constituitur per comparationem ad alium. Tertio in aliis virtutibus non denominatur aliquid rectum, nisi secundum modum, quo fit ab agente, sive ex opere operantis; at justum dicitur aliquid, quasi in se habens recti-

tudinem justitiæ etiam non considerato qualiter ab agente fiat. Hinc quarto: (*q.* 58. *art.* 10.) Nam medium in aliis virtutibus non accipitur secundum proportionem rei ad rem, sed per comparationem ad ipsum virtuosum. Et propter hoc in ipsis est medium solum secundum rationem, & quoad nos; sed materia Justitiæ est exterior operatio, secundum quod ipsa, vel res, cujus est usus, debitam proportionem habet ad alteram personam. Et ideo medium Justitiæ consistit in quadam proportionis æqualitate: æquale autem est realiter medium inter majus, & minus. Non igitur ex rationis æquilibrio, atque arbitramento pendet, sed ex ipsa rerum natura desumitur.

4. Quia vero ejusdem ad se ipsum non est æqualitas, a qua justitiæ nomen, & ratio sumitur, manifestum est, justitiam ad alterum esse, & sive suppositorum, aut personarum distinctionem requirere. (*q.* 58. *art.* 2.) Unde licet sit aliqua debita ordinatio corporis ad animam, & inferiorum virium ad superiores, quæ in homine etiam solitario inveniri potest, non ea propriæ, & rigidæ, sed metaphorice dictæ Justitiæ actus est, ut in 5. Ethicor. dicitur. Distincta autem supposita hic vocamus non quæcumque reapse distincta secundum naturam, sed jure distincta; sive quorum jura, actiones, dominium, libertas distincta est.

5. Dividitur item Justitia hæc Particularis, qua de nunc agimus in Commutativam, & Distributivam, sive in directivam commutationum, & directivam distributionum. Differunt autem primo: (*q.* 61. *art.* 1.) Nam in Commutationibus attenditur ordo privati ad privatum, & æqualis ad æqualem; in Distributione autem ordo Communitatis ad privatam personam, & Superioris ad inferiorem. Secundo: In Distributiva Justitia tanto plus alicui de bonis communibus datur, quanto illa persona majorem habet principalitatem in Communitate.. Et ideo non accipitur medium secundum æqualitatem rei ad rem; sed secundum proportionem rerum ad personas . . . . Sed in Commutationibus redditur aliquid alicui singulari personæ ob rem ejus acceptam, & ideo oportet adæquare rem rei. Hinc in distributione medium attenditur secundum Geometricam proportionem, in Commutationibus vero secundum Arithmeticam, ut in 5. Ethicorum dicitur, & in superiori libro dictum est.

6. Quoniam vero Justitia est ad alterum, (*q.* 80. *art. unic.*) omnes virtutes, quæ ad alterum sunt, convenienter possunt Justitiæ tanquam partes potentiales adnecti. Consistit autem ratio Justitiæ in solutione debiti ad æqualitatem. Dupliciter ergo virtus, quæ sit ad alterum, potest ab ratione Justitiæ deficere, vel quia deficit a ratione æqualis, vel quia deficit a ratione debiti. Sunt enim quædam virtutes, quæ debitum quidem alteri reddunt, sed non possunt reddere

æqua-

æquale. Nam primo quidem quidquid ab homine Deo redditur, debitum est, non tamen potest esse æquale, ut scilicet tantum ei homo reddat, quantum debet, & secundum hoc adjungitur Justitiæ Religio, quæ, ut Tullius inquit, (*l.* 1. *Reth.* & *l.* 2. *de invent.*) superioris cujusdam naturæ, quam divinam vocant, cultum, cæremoniamque affert. Secundo, Parentibus non potest secundum æqualitatem recompensari, quod eis debetur, ut in 8. Ethicor. dicitur, & sic adjungitur Justitiæ Pietas, per quam, ut Tullius ait: (*ibid.*) Sanguine junctis, patriæque benevolis officium, & diligens tribuitur cultus. Tertio, non potest secundum æquale præmium recompensari ab homine virtus, ut in 4. Ethicor. dicitur, & sic adjungitur Justitiæ observantia, per quam, inquit Tullius, homines aliqua dignitate antecedentes quodam cultu, & honore dignamur. Observantiæ autem duæ sunt partes, nimirum Dulia, & Obedientia, per quas & majores reveremur, & eorum placitis obtemperamus.

7. Ex parte autem debiti defectus attendi potest secundum quod est duplex debitum, Morale nimirum, aut Legale. Debitum legale dicitur, ad cujus solutionem quis lege adstringitur, & hoc pertinet ad strictam Justitiam. Morale duplex est, aliud ita necessarium, ut sine eo morum honestas conservari non possit, & hoc attenditur vel ex parte ipsius debentis, vel ex parte ejus, cui debetur. Ex parte debentis est, ut homo in verbis, & factis talem se aliis exhibeat, qualis est, & ita adjungitur Justitiæ Veritas, per quam, inquit Tullius, (*loco citato*) ea quæ fuerunt, aut futura sunt, immutabiliter permanent. Ex parte ejus, cui debetur debitum morale, attenditur, quatenus æquum est, ut cuique retribuatur secundum ea, quæ fecit, quorum, si bona quidem sint, habetur Gratia, in qua, inquit Tullius, (*ibid.*) cum amicitiarum, & officiorum alterius memoria, remunerandi voluntas continetur. Si vero mala sint, adnectitur Justitiæ vindicatio, aut ultio, per quam, ait Tullius, vis, aut injuria, & omnino quidquid obscurum est, defendendo, aut ulciscendo propulsatur. Aliud est debitum ad majorem honestatem conferens, sine quo tamen morum honestas conservari potest, & secundum hoc attenditur Liberalitas, Humanitas, quæ Affabilitas, aut Comitas dici solet, Epikija, & alia hujusmodi, quæ Tullius prætermisit, quia parum habent de ratione debiti. Novem igitur Virtutes tanquam Potestativæ partes Justitiæ adnectuntur, de quibus separatim erit agendum, nimirum: Religio, Pietas, Observantia, Veritas, Gratia, Vindicatio, Humanitas, Liberalitas & Epikija. Prius tamen nonnulla præjactæ doctrinæ corollaria statuenda sunt.

8. Et primo quidem liquet, Dei ad hominem, aut hominis ad Deum strictam Justitiam esse non posse. Et de Commutativa qui-

dem Justitia non est dubium. (*Rom.* 11.) Nam quis prior dedit illi (Deo scilicet) ut retribuatur ei ? De Justitia autem Distributiva contrarium tenuisse videtur D. Thomas, (1. *p. q.* 21. *art.* 1.) & Theologi communiter. Si tamen D. Thomæ, & ejus discipulorum mens plene introspiciatur, in hanc eandem videntur convenire sententiam. Tria enim ad justum simpliciter, quod Politicum vocat Aristoteles, (*l.* 5. *Eth. c.* 7.) requiruntur, nimirum ut sit simpliciter ad alterum, non solum distinctione naturæ, sed etiam distinctione jurium, & actionum. Secundo, ut sit simpliciter debitum. Tertio, ut sit simpliciter ad æqualitatem, sive Arithmeticam in Commutativa, sive Geometricam in Distributiva Justitia. Quocumque igitur ex his deficiente, deficit Justum simpliciter, sive stricte tale; sed inter Deum, & hominem non est distinctio jurium, & actionum, quum omne jus creaturæ sive in ordine naturali, sive supernaturali sit a Deo, non solum ut dante naturam, & Gratiam, sed etiam ut omnia in omnibus immediate, & indivisim operante, ut supra (*prop.* 4.) ostensum est: ergo inter Deum, & creaturam Justum Politicum, sive simpliciter, & stricte tale esse non potest. Item, quod ex præcedenti fluit, Deus non potest constitui simpliciter, & stricte debitor creaturæ; sed ubi non est simpliciter debitum, non est justum simpliciter: ergo Deus creaturæ ex justitia stricta obligari non potest. Tertio: magis tenetur homo Deo, quam Deus possit homini teneri; sed homo non tenetur Deo ex justitia, quia non potest reddere æquale, ut D. Thomas docet: (*loco citato*) ergo multo minus potest Deus homini teneri ex justitia. Confirmatur, & explicatur hæc ratio: quod homo non possit æquale Deo reddere, arguit magnitudinem, & exorbitantiam debiti; sed quanto debitum crescit, jus creditoris augetur: ergo impotentia reddendi ad æqualitatem magis augere videtur, quam minuere de ratione justitiæ; tamen hominis ad Deum non est justitia stricta: ergo multo minus ibi est, ubi omnino deficit ratio debiti.

9. Præterea: In Justitia Distributiva stricte sumpta attenditur Jus partis, seu privatæ personæ ad bona Communitatis. Tanto autem plus ei debetur de bonis communibus, quanto pars ipsa majorem principalitatem habet in communitate, (2. 2. *q.* 61. *art.* 1.) sed neque sunt aliqua divina bona communia, ad quorum distributionem creatura jus habeat, neque in rerum universitate creatura aliqua majorem principalitatem habet sive in ordine naturali, sive supernaturali, nisi qualem & tantam, quantam habendam Deus ei gratuito, ac liberalissime largitur: ergo Deus non tenetur legibus strictæ, & rigorosæ Distributivæ Justitiæ. Deus ergo Justus dicitur, quatenus semper modo decentissimo operatur, & unicuique tribuit, quæ ipsi deben-

bentur secundum ordinem sapientiæ, & dispositionem voluntatis suæ, ut in primo (*prop.* 16.) dictum est. Distribuit item justissimus Judex præmia pro meritis, & supplicia pro peccatis actu quidem propriæ justitiæ, sed ad hujus nostræ normam, & conditiones non trahendæ, ad quam hæc, quam explicuimus, Justitia comparata non nisi analogice talis dicitur. Ridiculum est autem, quod in 10. Ethicorum (*cap.* 8.) dicitur, secundum humanas, & Politicas virtutes laudare Deum.

10. Liquet secundo: Inter Patrem, & filium, inter virum, & uxorem, inter dominum, & servum in his, in quibus ab Jure pro una, eademque persona censentur, strictam Justitiam esse non posse, sed quandam justitiæ speciem, (*q.* 57. *art.* 4.) quæ Jus Paternum, Dominativum, & Œconomicum ab Aristotele nominatur in 5. Ethicor. (*cap.* 6.) Idque partim propter defectum æqualitatis, ut in filio, qui æquale non potest Patri reddere, cui subsistentiam suam refert acceptam, partim propter defectum Suitatis, quum in triplici illa domestica conjugatione, sicut in 1. Politicor. dicitur, una persona quasi aliquid alterius esse videatur .... Magis tamen, quod ad actiones civiles attinet, uxor a viro distinguitur, quam filius a Patre, aut servus a domino, unde inter virum, & uxorem plus invenitur de ratione Justi, ut ab Aristotele dictum est in 5. Ethicor.

11. Tertio liquet, Justitiam Commutativam prius esse natura, atque ordine, quam distributivam. Primo enim homine in terris posito, data quæ ei in adjutorium, & solatium fœmina, natura ipsa per mutuum amorem animos communicat commixtione corporum, quæ evadit naturale initium humanæ societatis. Vir enim uti corpore, & ratione præstantior fœminam occupat jure utriusque naturæ, mentis nimirum, & corporis, multoque justius occupat fœtum, qui sua ipsius portio est, & maternorum ab se occupatorum viscerum. Occupatio autem primæva est, & naturalis acquisitio, qua nobis rerum comprehensibilium asserimus dominium. Hinc conjugium, & liberorum educatio ad jus naturæ refertur, quæ imbecilliorem sexum validiori subjicit, & matrem cum liberis continet sub imperio parentis. Jure igitur naturæ, quot familiæ tot sunt imperia locis, aut regionibus dissita, quales erant silvestres homines, quos, cædibus, & victu fœdo deterruit Orfeus, & quales in Novi orbis regionibus plurimæ inveniuntur etiamnum gentes. Quia vero non omnia possumus omnes, neque omnis fert omnia tellus, rerum inopia, & operis alieni egestas rerum, & operum permutationem homines docuit, ut communibus necessitatibus vitæ occurreretur. Hinc omnium contractuum antiquissima, & maxime naturalis permutatio, ex qua propterea cœteri dimanarunt. Etenim in iis, quæ innominatæ conven-

tiones

tiones dicuntur, vel opera cum opera, vel opera cum re, vel res cum opera permutatur, facio ut facias, facio ut des, do ut facias. In contractibus autem nominatis vel permutatur pecunia cum re, unde emptio, & venditio, vel pecunia, quod vulgo Cambium appellatur, vel usus rei cum pecunia, unde locatio, & conductio &c. Ex omni enim contractu vel ad æqualem rei quantitatem, vel ad ejus in re dissimili æstimationem, & valorem jus nascitur. Jam vero commercium ex earum permutationum frequentia benevolentiam peperit, qua cœperunt propriam quisque cum aliena diligentia ad lucrum, damnumve commune conjungere, unde societates negotiorum, quibus exercendis, ubi alienæ fidei periculum fecissent, res amico, aut socio facile crediderunt in insidiarum, rapinarumve periculo, unde depositum, pignus, hypotheca, vel etiam mutuum, aut mortis causa donationes, unde Testamenta facile prodierunt. Deinde oppida moliri, & ad multitudinem excrescentem regendam, vimque hostium propulsandam pacis, & belli jura inveniri cœperunt. Qua notitia in vicinas regiones didita, & oblata spe paris utilitatis, ad eandem vivendi rationem animi excitabantur. Unde quod non certarum tantum familiarum, certarumve societatum, sed gentium fere universarum consensione, & usu receptum, ac firmatum est, Jus Gentium dicitur.

PROPOSITIO XI.

Dominii natura, acquisitio, Subjectum, materia.

1. DOminium est facultas gubernandi, vel disponendi de re aliqua citra alterius injuriam. Facultas gubernandi dicitur dominium jurisdictionis, facultas disponendi, dominium proprietatis. Primum respicit utilitatem, & commodum subditi, non gubernantis. Secundum autem commodum, & utilitatem disponentis respicit, unde pressius definitur: Jus utendi, aut disponendi de re corporali aliqua, tanquam sua in proprium commodum, nisi lege, aut conventione impediatur. Est autem hoc duplex, aliud perfectum sive in solidum, quo tam rei substantia, quam ejus commoda in domini utilitatem cedunt; aliud imperfectum, & est vel substantiæ rei sine commodis, quod dominium directum dicitur; vel commodorum rei sine ejus proprietate, quod dicitur dominium Utile. Hujus est quadruplex species, nimirum; Usus fructus, Emphiteusis, Feudum, & Superficies.

2. Ususfructus est: Jus utendi, fruendique re aliena, salva ejus substantia. Unde proprie non est earum rerum, quæ primo usu consu-

sumuntur. Ins. de Usufr. Constituitur autem quis Usufructuarius aut lege, aut privata conventione, ejusque in usum cedit quicquid in fundo ita nascitur, ut renascatur, quare & cæduas arbores, & venationem, aucupium &c. in usufructu esse; Celsus dixit in leg. Item si fundi ff. de usufr. Sed ancillæ fœtum in usufructu non esse, decisum est §. si pecudum Inst. de Rer. div., de quo Tullii tempore fuerat dubitatum. Finitur porro Ususfructus 1. morte Usufructuarii naturali, aut civili leg. Corruptiones C. de Usufr. & cap. ult. de Pignor. cui comparatur ingressus in Religionem bonorum incapacem; secus ad Monasterium transit ex communi DD. sententia, quam tenet Gloss. in Auth. Ingressi C. de Sacro. Eccl. Secundo dissolutione rei, in qua fuerat constitutus argum. leg. inter stipulantem ff. de verb. oblig. Tertio per non usum Usufructuarii leg. si mulieri, leg. Pomponius ff. quibus modis ususfructus amitt. Ususfructus vero Municipio, aut Ecclesiæ relictus centum annorum spatio finitur, leg. An. Usufructus ff. de Usufr. & ibi Gloss. Tenetur Usufructuarius ad rei, cujus usumfructum habet, conservationem eadem cura, ac diligentia, quam rei dominus adhiberet §. sed si gregis Inst. de usufr. Secundo ad modicas impensas pro rei reparatione, v. g. domus &c., nam magnæ ad Proprietarium pertinent. Tertio ad vectigalium, & pensionum solutionem, si ex re sibi concessa solvendæ sint, leg. Africanus ff. de Legat. 1. leg. quæro ff. de usu, & Usufr. legat. Quarto: dare cautionem proprietario, quam is testamento remittere non potest. leg. Scire C. ut in possessionem, leg. 1. C. de usufr. Plura de usufructu Juris utriusque interpretes. Ex Theologis videndus Azorius tom. 3. libr. 1. a cap. 24.

3. Emphyteusis Greco nomine quasi insitio, aut plantatio dicta est, quod in prima sui institutione agri, quos dominus per se colere non quibat, aliis colendos traderet. Definitur autem: Rei cujuscumque immobilis in perpetuum, ac saltem ad tempus non decennio minus concessio sub modica pensione, salva ejus substantia, ac directo dominio retento. Differt igitur ab usufructu, & locatione, quia hæc etiam rerum mobilium esse possunt. Item, quia Emphyteusis morte Emphyteutæ non extinguitur. Præterea: Res Emphyteusi subjecta potest ab Emphyteuta locari, aut per decennium domino non consulto, aut in perpetuum de ejus consensu. Proprius igitur Emphyteusis ad rerum immobilium locationem, quam ad Usum fructum accedit, nisi quod in locatione pretium rei utilitati proportionatum solvitur: in Emphyteusi autem modicum quid in dominii recognitionem, potius quam in pretium, quamvis in Jure Canonico sub titulo de Locato, & Conducto etiam de Emphyteusi agatur. Porro Emphyteusin a Zenone Imperatore introductam Justinianus dixit; ante

illum

illum tamen, quamvis non eo sub nomine in usu fuisse apud Byzantinos patet ex Aristot. in secundo Œconomicorum. Agitur item in lib. de Feudis mentio de Libellario contractu, per quem non dominus, sed Emphyteuta ipse alteri rem Emphyteuticam in perpetuum tradit ea lege, ut stato tempore (plerumque anno vigesimonono) contractus renovetur rursum pretio numerato. Plura de Emphyteusi vide apud Jurisperitos. Locupletissime Azor. lib. 10. tertiæ partis per integrum tractatum. Fuse etiam Castro Palaus tract. ac disput. ultima.

4. Feudum est quoddam clientelæ genus, quo res immobilis, ut fundus, urbs &c. alicui conceditur sub pacto fidelitatis, & obsequii personalis Patrono, aut Domino, quum ipsi opus fuerit, exhibendo. Cæpisse autem dicuntur Feuda cum regno Longobardorum in Italia, quanquam nonnullam ejus speciem apud Gallos fuisse antiquitus patet ex Cæsare in tertio de Bello Gallico, qui homines eos potentioribus devotos Soldurios appellatos scribit. Longobardi Vasallos dixerunt, & jurandæ fidelitatis formulam, Homagium, quæ nomina aut nihil, aut parum immutata apud Hispanos, Soldados Vassallos, Omenage & alias nationes perseverant. Nobilium autem feudorum possessores ab absoluto Principe constituti Duces, Comites, Barones, Marchionesque appellati sunt, atque etiam num appellantur. Qui feudum tradit Infeudator, Traditio autem Investitura dicitur, quæ nonnunquam realis est, aut personalis, ut in cæteris; nonnunquam abusiva seu cæremonialis; per annuli, pilei, aut sceptri traditionem. Differt Feudum ab Emphyteusi, quod in hac obsequium est reale; in feudo autem personale. Quandoque autem loco obsequii personalis pensio realis imponitur, quæ in Hispania Lanzas appellatur, & tunc Feudum fere in Emphyteusin transit. Ad Feudatarios pertinent qui in Indiis Occidentalibus Hispanicis dicuntur Commendatarii vulgo Encomenderos, de quibus est integer titulus in Regia Recopilatione Indiarum. Feudorum vero juxta naturam Infeudatoris, aut Feudatarii, & diversitatem admixtarum conditionum multiplex esse potest, de quo videndi citati authores Azorius maxime, & Castropalaus.

5. Superficies contractus est, quo superficies solum ad aliquid ædificandum, aut plantandum alteri conceditur. Domo igitur, aut vinea destructa, superficies ad dominum directum redit, nec potest alia substitui sine novo contractu, sive gratis, sive pro pensione concessa fuerit. Si autem domo, aut vinea stante, contractus aliqua ex causa dissolvatur, dominus earum rerum æstimationem tenetur superficiario solvere leg. 2. ff. de Superfic.

6. Hisce quatuor modis, quibus utile dominium habetur affinis est

usus,

Usus, & habitatio. Usus enim est facultas utendi re salva ejus substantia. Sunt tamen nonnulla, quorum nullus est usus nisi cum ususfructu conjunctus. Unde si boum usus alicui relinquatur, is omnem usum habebit, & ad arandum, & ad reliqua, ad quæ boves apti sunt, inquit Ulpianus in leg. Plenum de Us. & habit. & si silvæ cæduæ usus legatur, usumfructum legatum videri, inquit Adrianus in leg. Divus ff. eod. quia nisi silvam cædere ei permittatur, nihil ex eo legato commodi perciperet. Inter usum vero, & usumfructum quasi medium est habitatio, quæ quum legatur, ad vitam legata censetur, inquit Ulpianus leg. si habitatio ff. de Usu, & habit., nec solum personalis usus, sed etiam locandi facultas concessa intelligitur leg. quum antiquitus C. de habitation. §. sed si inst. de Us. & hab. Si tamen non habitatio, sed usus ædium Titio legatur; locandi facultas ei non competit, leg. sed neque ff. eod.

7. Exilis autem, atque ut ita dicam, de lana caprina quæstio hic exoritur, quæ magna animorum contentione sæculo decimo quarto agitata est. Quum enim Greg. IX, Innocent. IV, Nicolaus item IV. & Clemens V. Sancti Francisci Regulam declarantes statuissent, Fratres rem nullam ut propriam possidere posse nec in particulari, nec in communi, proptereaque omnium rerum ipsis oblatarum dominium, & proprietatem ad Sedem Apostolicam pertinere, dubitatum est, utrum hujusmodi Fratres ne quidem earum rerum, quæ primo usu consumuntur, dominium, & proprietatem habere dicendi sint, panis nimirum, quem edunt, aut vini, quod bibunt, quod est quærere, utrum in rebus, quæ primo usu consumuntur, usus sit a dominio separabilis? Hoc in dubio fratres paupertatem altiorem præ Mendicantibus aliis in commune habentibus sibi tribuentes, ac vendicantes affirmativam tenebant sententiam asserentes, se nequidem eorum, quibus vescebantur, dominium habere; quum tamen etiam post prædictam Nicolai (qui unus ex iis fuerat) ordinationem, non fuerint in acquirendis, & conservandis bonis prædictis in judicio, & extra minus soliciti quam ante illam fuerant, & quam sint Religiosi mendicantes alii, habentes aliqua in communi. Contraria tamen sententia verior est, quam tenet D. Thomas, inquiens. (2. 2. *q.* 78. *art.* 1.) Quædam sunt, quorum usus est ipsarum rerum consumptio, & in talibus non debet seorsum computari usus rei a reipsa, sed cuicumque conceditur usus, ex hoc ipso conceditur res, & propter hoc in talibus permutuum transfertur dominium. Si quis ergo seorsum vellet vendere vinum, & usum vini, venderet eandem rem bis, vel venderet id, quod non est . . . . Quædam vere sunt, quorum usus non est ipsa rei consumptio . . . . & in talibus seorsim potest utrumque concedi, puta si aliquis tradit alteri dominium domus, reservato sibi usu, vel

e converso usum reservato sibi dominio. Eandem sententiam statuit Jus civile leg. Si vini ff. de usufr. Si vini, olei, frumenti ususfructus legatus erit, proprietas ad legatarium transit.. In rebus autem, quæ sunt in abusu, sive quorum usus est consumptio; eadem & in usu, quæ in usufructu dicenda sunt leg. hoc Senatus ff. eod. ergo quum harum rerum usus conceditur, proprietas ad Usuarium transit. Neque contrarium declaravit Nicolaus IV. qui de rebus, quæ primo usu consumuntur, non loquitur, quod inde patet, quia in exemplum non adducit, nisi vestes, breviarum, & libros, quæ non primo usu consumuntur. Patet item ex Joann. XXII. Extrav. ad Conditorem de Verborum Sig. ubi eam fuisse mentem Nicolai non declarat solum, sed fortissimis argumentis ex intima Philosophia, & penitiori Jurisprudentia convincit. Dicere siquidem, quod in talibus rebus usus juris, vel facti separatus a proprietate rei, sive dominio possit constitui, repugnat juri, & obviat rationi, nec prædecessoris nostri prædicti (Nicolai) fuisse videtur intentio, Romanæ Ecclesiæ talium bonorum dominium reservare. Hæc ibi. Vide Gottium temperamentum quoddam adducentem, ut utriusque Pontificis veritatem, justitiamque tueatur, tom. 2. Schol. Th. Tract. 13. quæst. 5. dub. 2. Majus autem ut suæ constitutioni pondus adderet Joannes idem XXII, verbale illud, nudum, ac ænigmaticum dominium, ut ipse vocat, a Se, & a Sede Apostolica penitus abdicavit, edicto in perpetuum valituro, sanciens, ut in posterum de bonis, quæ offerentur, aut conferentur, aut alias quomodolibet obvenire continget fratribus supradictis, vel ordini (exceptis Ecclesiis, Oratoriis, & officinis, habitationibus, vasis, libris, & vestimentis divinis officiis dedicatis, vel dedicandis) nullum jus, seu dominium occasione ordinationis prædictæ (Nicolai IV.) seu cujusvis alterius a quocumque Prædecessorum nostrorum super hoc specialiter editæ, Romanæ Ecclesiæ acquiratur, ... nec aliquis constituatur amodo nomine Sanctæ Rom. Ecclesiæ procurator.

8. Majoris momenti quæstio est, an bonorum omnium, seu rerum temporalium abdicatio talis, ut nec in communi, nec in singulari aliquid possideatur, licita sit? Fuerunt enim in decimotertio Ecclesiæ sæculo nonnulli Doctores, qui, ut D. Thomas loquitur, (*opusc.* 19.) non contenti divitias paupertati æquare, ut Jovinianus, vel eas paupertati præferre, ut Vigilantius, paupertatem prorsus condemnarent, dicentes non esse licitum sua omnia pro Christo relinquere, nisi quis talem Religionem intret, quæ possessiones habeat, vel ubi de manuum suarum labore vivat. Contra vero eorum, qui se Apostolicos, & Apostaticos, seu Renuntiatores appellabant, opinio, aut error fuit, teste Augustino, (*de hær. c.* 40.) non esse licitum Christiano

rei

rei cujusvis dominium 4. quorum vestigia sæculo eodem decimotertio sequuti sunt Gerardus, & Dulcinus apud Alphonsum de Castro. (2. *de har. har.* 3.) Contra utrosque tamen vera Ecclesiæ Catholicæ doctrina tenet primo, rerum omnium abdicationem ob studium perfectionis, ac divinorum contemplationis susceptam sanctam esse, & laudabilem; secundo: eandem abdicationem non ita esse necessariam, ut noxia sit, & illicita rerum temporalium possessio, & proprietas, sive dominium.

9 Prima hujus assertionis pars probatur hac ratiocinatione D. Thomæ: (3.*cont.Gent.c.*133.) Nam divitiis bene, aut male uti possumus: secundum se igitur bonæ, aut malæ non sunt, sed secundum quod ad exercitium virtutis ordinantur; sed propter quod unumquodque tale, illud est magis: ergo virtus est laudabilior, ac præstantior divitiis; sed rationi æquum est minus bonum propter majus contemnere: ergo propter virtutis, & perfectionis studium licitum est divitias contemnere. Virtutes autem in duplici sunt genere, aliæ vitæ activæ, & bonis temporalibus non egent solum ad meram vitæ substentationem, sed etiam ad subventionem aliorum, quibus convivimus; aliæ vitæ contemplativæ & hæ bonis externis non indigent, nisi ad meram vitæ substentationem; vita autem contemplativa, quæ paucissimis est contenta potior est, & præstantior activa: ergo minimum de bonis externis optabilius est, quippe a vitæ sollicitudinibus animum liberum ad altissimarum rerum cognitionem, & affectum disponit. Unde etiam ex Etnicis laudantur, qui ob Philosophiam, sive Sapientiæ studium bonis se omnibus abdicarunt. Probatur secundo verbis & exemplis Christi Domini: (*Matth.*10.) Nolite possidere aurum, neque argentum, neque pecuniam in zonis vestris &c. (*Math.* 8.) Vulpes foveas habent, & volucres cœli nidos; filius autem hominis non habet ubi caput reclinet. Unde supra laudatus Nicolaus IV, quoniam sic arctam paupertatem venenosis obtrectationibus aliquorum insensata damnabat astutia; ne fratrum eorundem (Minorum) perfectionis claritas in talium imperitis sermonibus laceretur, dicimus, ait, quod abdicatio proprietatis hujusmodi omnium rerum non tam in speciali, quam etiam in communi propter Deum meritoria est, est sancta, quam & Christus viam perfectionis ostendens verbo docuit, & exemplo firmavit, quamque primi fundatores militantis Ecclesiæ, prout ab ipso fonte hauserant, volentes perfecte vivere per doctrinæ ac vitæ exempla in eos derivarunt.

10. Argumenta porro, quibus Evangelicam paupertatem oppugnare aliquis posset, adeo acute, ac solide proponit, ac dilucide solvit D. Thomas, (3. *cont. Gent. a cap.* 131.) ut mirum sit ab nostrorum temporum Philosophis Monasticæ vitæ osoribus eadem recantari. Unum tamen est, quod magnas olim turbas excitavit, de quo brevi-

ter est dicendum. Occasione enim prædictæ Constitutionis Nicolai IV. quidam ex Ordine Minorum docere cœperunt Christum, & Apostolos nihil habuisse, nec in speciali, nec in communi. Item Christum, & Apostolos in iis, quæ ipsos habuisse sacra Scriptura testatur, nequaquam jus ipsis utendi, seu consumendi, aut ea vendendi, seu donandi, vel ex ipsis alia acquirendi habuisse. Unde in iis, quæ habuisse leguntur, tantum habuisse dicebant, absque jure aliquo, usum facti. Horum autem doctrinam Joannes XXII. uti Scripturis sacris contrariam, & hæreticam condemnavit Extravag: Quum inter, & Quia quorundam de Verb. Signif. Inde Michaelis Cæsenatis Gen. Ordinis Ministri, & aliorum odium in Pontificem, & ad Ludovicum Bavarum desertio, cujus etiam ope Petrus quidam Rainalutius de Corbario, qui renuente, & reclamante uxore Franciscanorum habitum, & sacros ordines susceperat, Pontifex creatus est sub nomine Nicolai V, quod Joannem ob damnatam Nicolai IV. constitutionem, & alias hæreticas opiniones a Pontificatu excidisse dicerent, quorum opinioni adhæsisse videtur, Platina inquiens, (*in vit. Joann. XXII.*) Joannis sententiam de Christi, & Apostolorum paupertate non multum cum sacra Scriptura convenire.

11. In hac controversia tenendum est, Joannis XXII. doctrinam Catholicam esse, & verissimam, quam Pontifex ipse non definit solum, sed rationibus, & scripturarum, Patrumque testimoniis, & Pontificum, atque ipsius etiam Nicolai IV. suffragio confirmat. Christi enim opera attendenda sunt, vel secundum virtutem divinam, vel secundum infirmitatem humanæ conversationis. Docuit ergo verbo, & nonnunquam etiam exemplo confirmavit rigidissimam illam paupertatem, quæ nec in particulari, nec in communi proprium habet quicquam, ut Nicolaus IV. asseruit; sed tamen ut humanæ se accommodaret infirmitati, aliquorum proprietatem sibi reservavit, unde panem, & necessaria emeret, unde tributum solveret, unde etiam pauperibus aliquid erogaret, ut in ipsis habetur Evangeliis. Utrumque autem perfecte præstitit perfectus existens. Unde verbum illud de non servando in crastinum, non ita intelligendum est, inquit Augustinus, (*tr.* 62. *in Joan.*) atque ex eo Beda, (*lib.* 4. *in Luc. c.* 45.) ut nihil pecuniæ reservetur a Sanctis, vel suis scilicet, vel pauperum usibus suggerendæ, quum & ipse Dominus, cui ministrabant Angeli, tamen ad informandam Ecclesiam suam loculos habuisse legatur, & a fidelibus oblata conservans, & suorum necessitatibus, aliisque indigentibus tribuens. Sicut ergo quum Christus abscondit se, & exivit de templo, personam infirmorum suscepit, & quum manducavit, & quum convivio interfuit, & tamen in iis omnibus perfectissime se gerens pro omni vitæ statu viam perfectionis docuit, ita

ita & quum omnibus se abdicabat, & quum ad usus sanctissimos aliquid sive in particulari, sive in communi possidebat, omnem justitiam implevit, & omnis perfectionis exemplar se præbuit. Non igitur contrarius est Joannes Nicolao, nec est cur de ea Pontificum contradictione tantum sibi plaudat Bossuet, & alii Pontificiæ in definiendo authoritatis impugnatores. Sed de hoc fortasse alibi. Legendus Azorius 1. p. Inst. lib. 11. cap. ult. Natalis Alex. in sæc. 14. dis. 11. Suar. in 3. p. q. 40. disp. 28. sect. 2. Gott. in 1. 2. tr. 13. q. 5. dub. 3. Bellarm. de Rom. Pont. lib. 4. c. 14. Canus lib. 6. cap. 8.

12. Jam vero secunda pars assertionis, nimirum rerum proprietatem, sive dominium illicitum non esse convincitur. Rerum enim divisio est de jure Gentium, id est Gentium fere omnium consensione, atque usu recepta; sed in omni re communis hominum consensus lex naturæ putanda est, ut Tullius inquit; (1. *Tusc.*) lege autem naturæ quicquam turpe, atque illicitum sanciri non potest: rerum igitur divisio, & proprietas turpe quid, atque illicitum non est. Item: quia statuta juris Gentium sunt veluti conclusiones quædam immediate a primis naturæ principiis derivatæ, ut supra (*prop.* 9.) statutum est; sed id, quod ex naturæ ipsius principiis derivatur, malum ex sua natura esse non potest: ergo. Præterea: Ipso jure naturæ imperfectiora perfectioribus subduntur; (2. 2. *q.* 66. *art.* 1.) homo autem est creaturarum corporearum perfectissima: unde dicitur: (*Ps.* 8.) Minuisti eum paulo minus ab Angelis, gloria, & honore coronasti eum, & constituisti eum super opera manuum tuarum. Omnia subjecisti sub pedibus ejus: homo igitur habet omnium creaturarum earum naturale dominium, quod in 1. Politicor. probatur, sive liberam iis utendi facultatem. (*ib. art.* 2.) Quantum ad hoc igitur non debet homo habere res exteriores, ut proprias, sed ut communes, ut scilicet de facili eas communicet in necessitates aliorum. Quia vero ad hominis dominium pertinet non solum usus rerum, sed etiam earum procuratio, & distributio, quantum ad hoc proprietas est ad humanam vitam necessaria propter tria. Primo quidem, quia magis solicitus est unusquisque de bonis propriis, quam de communibus, in quibus potest curam aliis relinquere. Secundo, quia ordinatius res humanæ tractantur, si singulis competat propria cura alicujus rei procurandæ, esset autem confusio si quilibet indistincte quælibet procuraret. Tertio, quia ita magis pacificus status hominum conservatur . . . Inter eos enim, qui communiter, & ex indiviso aliquid possident, frequentes lites, & jurgia oriuntur. Denique quum Christus, & Apostoli aliqua aut in particulari, aut saltem in communi possederint, ut ostensum est, non est cur rerum pro-

proprietas per legem Evangelicam sublata credatur. Erroneum ergo est dicere, quod non liceat homini (aut etiam Christiano) propria possidere, ut loco citato concludit D. Thomas, apud quem etiam argumenta contraria videre potes. Quæ vero singularem difficultatem continent circa Ecclesiæ, & Ecclesiasticorum dominium suo loco dissolventur. Superest ut de possessione, & dominio acquirendo, de rebusque dominio subjectis nonnulla perstringamus.

13. Possidere quidem dicimur, quum rem, cujus alioqui incapaces jure non sumus, ut nostram apud nos habemus. Hinc justa, aut injusta, bonæ, aut malæ fidei, juris, aut facti, civilis, aut naturalis possessio apud Jurisperitos. Acquiritur autem possessio vel vera apprehensione corporali, vel ficta per traditionem clavium instrumentorumque, per appositionem custodiæ, per obsignationem, & aliquando per solam ostensionem, & visum rei leg. quod meo ff. de acq. poss. Nonnunquam etiam per solam Legis dispositionem possessio acquiritur mihi nescienti, ut de iis, quos Majoratus in Hispania vocant, præscribitur in leg. Taur. 45., & de hæreditatibus in Gallia idem dicitur esse receptum, ut Azorius scribit. Acquiritur autem possessio, nobis volentibus, per procuratorem, itemque per filium, aut servum etiam nobis ignorantibus. Per servum, inquam, bona fide possessum leg. acquiritur ff. hoc titulo, & quem in usufructu habemus l. 1. §. per eum ff. eod, & per servum communem singuli ibid. & etiam profugum, ibid. Sed per eum, quem justo errore ductus tanquam filium a me adoptatum, aut arrogatum habebam, quum adoptio aut arrogatio legitima non fuerit, possessio mihi non paritur arg. leg. Justo 10. ff. de Usucap. Quatuor vero præcipui sunt possessionis fructus. Primo, quod in dubio circa dominium præsumptio stat pro possidente, unde ejus melior est conditio. Secundo, quod hinc nascitur, in judicio non incumbit possessori dominii probatio. Tertio, Licet ipsi possessionem vi, & armis tueri. Quarto, denique, si bonæ fidei sit, præscriptionem parit, de quo mox dicetur. Porro si quid ita perdidimus, ut ubi sit ignoremus possidere desinimus leg. si id ff. de acq. poss. Item si locum possessum, flumen, aut mare occupaverit, leg. possideri ff. eod. Si rem apud te depositam furti faciendi causa contrectaveris; sed si eam loco non moveris, etiam si inficiandi animum habeas, possidere dicor, quia solo animo furtum non committitur. Ibid. §. si rem. Quarto si quis per vim a possessione dejiciatur L. Rem ff. h. tit. nisi fur, aut invasor in nostra fuerit potestate, ut ibidem dicitur. Quinto, Rerum mobilium neglecta, atque omissa custodia, quamvis eas nemo alius invaserit, veteris possessionis dominium auferre consuevit L. si rem ff. h. t. Sexto, Animalium, quæ domum reverti non consueverunt, possessio per fugam amittitur, non

vero.

vero possessio servi leg. Pompon. ff. de acq. poss. nisi pro libero se diu gesserit, aut ab alio possideatur leg. per eum ff. eod.

14. Dominium acquiritur primo occupatione in rebus his scilicet, quæ nullius juris sunt. Ad hanc pertinent Venatio, Aucupium, & Piscatio, de quibus multa minutim a Jureconsultis traduntur, ut dignoscatur quæ animalia, & quando juris nullius esse dicantur, leg. Venationem, l. Item si fundi; l. Usufructuarium, l. Naturalem, l. quod enim ff. de acq. rer. domin. Videndus Azorius p. 3. Inst. lib. 1. cap. 13. Castropalaus tract. 31. de Just. disp. unic. a punct. 12. Molina disp. 41. de Justit. & Jure, aliique apud ipsos.

15. Secundo rerum inanimatarum dominium acquiritur per inventionem, ut gemmæ, lapilli, auri, aut aliorum metallorum fodinæ, & plantæ, fructusve, qui in locis desertis, sive a nullo occupatis inveniuntur. Si enim sub alicujus dominio sunt, jure gentium ad fundi dominum spectant, fructus enim agri censentur. Alicubi tamen gemmarum, & pretiosorum fossilium venæ ad Principem spectant parte quadam & inventoribus, & agri possessoribus assignata. In Hispania lege cautum nequis adhuc in proprio fundo venas hujusmodi fodiat, nisi de Regis licentia, & quinta parte regio fisco reservata. Thesauros, quos quis in loco suo invenit, D. Adrianus naturalem æquitatem sequutus ei, qui eos invenerit, concessit. Idem si in sacro, aut Religioso loco fortuito fuerit inventum. Si autem in alterius loco, aut privati hominis, aut Principis, aut Civitatis non data ad hoc opera, sed fortuito inventum fuerit, dimidium domino soli concessit, & dimidium inventori. Hæc Justinian. Inst. de Rer. divis. Thesaurus autem dicitur vetus quædam depositio pecuniæ, cujus memoria non extat, ut jam nullius domini esse credatur leg. nunquam ff. de acq. rer. dom. Consideranda autem in his particularia Regnorum statuta. Hispaniæ lege non pecuniæ solum, sed cujusvis rei pretiosæ massa, aut congeries, ut gemmarum, auri, argenti &c. thesaurus censetur, dummodo non ibi, ubi invenitur, nata esse censeatur. Ubicumque autem inveniantur, præter maria, aut flumina ad Regem spectant, parte quadam inventoribus assignata. Apud Hebræos autem in more positum fuisse videtur, ut magna pars aliqua ad agri dominum spectaret, unde de inventore thesauri in Evang. dicitur (*Mat.* 13.) Vendidit omnia quæ habuit, & emit agrum illum, quasi ut haberet jus possidendi totum thesaurum, uti observat D. Thomas (2. 2. *q.* 66. *art.* 5. *ad* 2.)

16. Tertio præterea, quod per alluvionem agro tuo flumen adjicit, jure gentium tibi acquiritur. Est autem alluvio incrementum latens, id est, quo fluvius sensim procedens, partem hanc ripæ deserit, & oppositæ adlabitur, adeo lente, ut cognosci minime possit, quantum

tum quoquo temporis momento accreverit, aut decreverit. Quod si vis fluminis repentina aliquam de tuo prædio partem detraxerit, & vicino prædio appulerit, palam est eam tuam permanere. Plane si longiori tempore fundo vicini tui hæserit, arboresque, quas secum traxerit, in eum fundum radices egerint, ex eo tempore videntur vicini fundo esse acquisitæ. §. Præterea Inst. de Rer. div. ex leg. adeo quidem ff de acq. Rer. dom. Ubi etiam de novis Insulis in flumine natis, quid dicendum sit statuitur.

17. Quarto per accessionem dominium nanciscimur, sive naturalem, ut per ancillæ partum, pecorum propagationem, arborum, aut agrorum fructus, vel industrialem ut per plantationem, insitionem, inædificationem, texturam, scriptionem, picturam, & his similia. Nam si alienam purpuram v. g. vestimento suo quis intexuerit, licet pretiosior sit purpura, tamen accessionis vice cedit vestimento, & qui dominus fuit purpuræ, adversus eum, qui subripuit, habet actionem, & condictionem. Nam extinctæ res, licet vindicari non posssint, condici tamen a furibus, & quibusque aliis possessoribus possunt. Hæc ad verbum Justini. §. si tamen Inst. de Rer. div. In genere autem

Quidquid plantatur, seritur, vel inædificatur
Omne solo cedit, radices si tamen egit.

§. si Titius ibid. Unde prope confinium arbor posita, si etiam in vicino fundo radices egerit, communis est. Similiter si in chartis, membranisve tuis carmen, historiam, aut orationem scripsero, ejus operis, non ego, sed tu dominus esse intelligeris. leg. qua ratione ff. de acq. Rer. dominio. Sed ex adverso placuit tabulas picturæ cedere. Ibid. Ridiculum est enim picturam Appellis, vel Parrhasii in accessionem vilissimæ tabulæ cedere, inquit Justinian. §. si quis in aliena Inst. de Rer. divis. Quare autem ridiculum non sit, Virgilii Æneidem, aut Homeri Iliadem in accessionem vilissimæ chartæ cedere, equidem non video. Naturali enim jure viliora pretiosioribus cedere compertum est. De his minutiis plura vide apud Juris Interpretes.

18. Quædam accessionis species sunt Specificatio, sive novæ speciei inductio, Confusio, & Commixtio. Porro quum ex uvis vinum fit, vel ex olivis oleum, nova quædam species producitur, in quo Cajo Jurisconsulto placuit, ut si nova species ad priorem, rudemque materiam reverti possit, ejus videri dominum esse, qui materiæ dominus erat. Si autem ad pristinam materiam reverti non potest, ut in exemplis propositis vini, & olei, materia cedet artifici.

leg.

leg. Lacus cum aliis ff. de acq. rer. dom. §. Quum ex alieno Inst. de Rer. divis. Quum vero nova illa species ex plurium rerum conjunctione consurgit, dicitur Confusio. Si autem res ita conjunguntur, ut nova species non coalescat, veluti quum frumentum frumento, aut pecunia pecuniæ additur, dicitur simpliciter commixtio, de quibus multa subtiliter Jurisperiti. Quidquid autem de his Jura disponant, quandocumque rei alienæ dominus efficeris, in foro Conscientiæ vel ad rei restitutionem, vel ad ejus compensationem teneris.

19. Præter hosce autem modos, quibus naturali jure dominium acquiritur, sunt alii duo Civili jure introducti, Usucapio nimirum, & Præscriptio. Quæ duo nomina, licet pro eodem accipi possint, accipianturque communiter, differunt tamen, nam usucapio proprie de rebus mobilibus, & corporeis; præscriptio autem etiam de immobilibus, & de incorporeis dicitur. Omnis ergo usucapio præscriptio est, non vero omnis præscriptio usucapio. Eædem tamen ad utramque requiruntur conditiones, de quibus breviter est dicendum. Est enim præscriptio, sive usucapio acquisitio dominii per possessionem continuatam tempore a lege præscripto cum bona fide. Quinque igitur ad legitimam præscriptionem desiderantur, nimirum possessio, possessionis continuatio, tempus præscriptum, bonafides, & titulus probabiliter præsumptus, quo sine bona fides esse non potest. Primo ergo requiritur possessio. Unde qui jure possidere non potest, ut Religiosus, vel qui rem, quam apud se habet, jure non possidet, ut Tutor, Curator, Feudatarius, Usufructuarius, Colonus &c. usucapere non possunt cap. Quum venisset de Rest. spoliat. cum aliis juribus, quia non suo, sed aliorum nomine possident.

20. Secundo requiritur possessionis continuatio, quæ cessare potest dupliciter, vel quia cessat possessio, vel quia cessat bona fides, de qua parte mox erit dicendum. Per cessationem autem possessionis præscriptio aut dormire dicitur, aut interrumpi. Dormit, quum propter impedimentum superveniens ita suspenditur, ut eo tamen amoto non sit opus præscriptionem denuo inchoari, sed tempus eam dormitionem antecedens cum subsequenti continuatur. Interrumpitur vero, quum supervenienti impedimento ita suspenditur, ut eo sublato, præscriptionem iterum inchoari necesse sit, nec præteritum tempus ad præscriptionem computetur. Interruptio autem duplex est aut naturalis, aut civilis. Naturalis est, quum reipsa aliquid ex iis, quæ ad præscriptionem requiruntur, deficit, ut possessio, bona fides &c. Civilis est, quum reapse non deficiunt, juris tamen fictione deficere censentur per libelli oblationem, citationem, aut litis contestationem. leg. 10. C. de acq. poss. per quæ nimirum res præscripta virtualiter exigitur. Hæc autem interruptio soli litem intentanti pro-

dest, nisi ad præscriptionem impediendam, aut retardandam data opera eam intentare noscatur. leg. ult. C. de 30. ann. præscrip.

21. Tertio requiritur ad præscriptionem temporis decursus, quod non pro rebus omnibus, ac personis est unum. Antiquitus enim duodecim tabularum legibus statutum fuerat, ut usus authoritas fundi biennium; cæterarum autem rerum annuus usus esset. Quam legem ita veteres intellexerunt, ut ædium (& omnium propterea immobilium) usus authoritatem biennio fieri, sive acquiri dicerent, ut est apud Boetium in Topicis. Sed Boetius, (inquit in suis ad Gravinam adnotationibus Gottefridus Mascovius *l.* 2. *cap.* 10.) idoneus arbiter non videtur in re ab ejus ætate complurium sæculorum intercapedine remota. Nimirum Severinus Boetius Vir Consularis, Græce, Latineque doctissimus, & antiquitatis studiosissimus, per quem Pythagoræ Musica, Ptolomæi Astronomica, Euclidis Geometrica, Arithmetica Nicomachi, Platonis Theologica, Aristotelis Dialectica, Archimedis Mechanica leguntur Latinis, ut ab Cassiodoro dictum. Hic igitur tantus Vir, qui sexto post Augustum sæculo floruit, idoneus arbiter non erit, & erunt idonei, quibus credatur Hottomanus, & Salmasius homines de terra nati, qui mille circiter post Boetium annis de Romano jure scripserunt. Hæc obiter. Porro Justinianus tempus præscriptionis nova lege sancivit, ut nimirum mobilia triennio, immobilia decennio inter præsentes, inter absentes vicennio præscriberent. §. 1. Inst. de Usucap. & leg. in C. eod. Præsentes autem dicuntur, qui in eadem Provincia commorantur, leg. ult. C. de long. temp. præscr. sive in eadem, sive in alia Provincia res sit. Pro diversitate autem personarum, adversus quas præscribitur Ecclesiæ v. g., & Romanæ in particulari, Fisci, Communitatis, pupilli, Minorum &c. diversa sunt privilegia, & exceptiones, quæ apud Jurisperitos videri possunt.

22. Quarto requiritur ad præscriptionem bona fides. Possessor enim malæ fidei ullo tempore non præscribit, de Rer. jur. in 6. Unde oportet, ut qui præscribit, in nulla temporis parte habeat conscientiam rei alienæ, cap. ult. de Præscrip. quod etiam de præscriptione immemoriali intelligendum esse contra Baldum, & Decium habetur in Glos. ad cap. 1. eod. tit. Intelligitur etiam de præscriptione non rerum solum, sed etiam jurium, actionum, & obligationum, licet contrarium Bartolus, & Hostiensis docuerint. Tertio intelligendum est non solum in Ecclesiastico foro, ut Glossator tenuit loc. cit., sed etiam in foro Cæsareo, & Civili, cujus hac super re leges per Ecclesiæ Constitutiones correctæ sunt. Cum dubio igitur præscriptio inchoari non potest; incepta autem per dubium superveniens non interrumpitur, dummodo prudens diligentia

ad

ad veri investigationem adhibeatur. Gloss. in c. ult. de Præscript. Covarr. in reg. Possessor, Azorius. (*tom.* 3. *l.* 1. *c.* 18.) Quod quidem verum est, quum dubitat quis an res illa sua sit, vel alterius; si autem dubitat, an tuta conscientia rem possideat, usucapionem non procedere Azorius idem putat, ex leg. si fur. ff. de usucap. ibi: Si quis id, quod possidet non putat sibi per leges licere usucapere, dicendum est, etiam si erret, tamen procedere ejus usucapionem non posse, vel quia non videatur bona fide possidere, vel quia in jure erranti non procedit usucapio.

23. Quæri hic solet: utrum cum ignorantia juris inculpata, stare possit præscriptio? Negant communiter Jurisperiti ducti leg. Nunquam ff. de Usucap. ibi: Nunquam in usucapionibus juris error possessoribus prodest, leg. 2. ff. pro emptor. leg. Si ita juris ff. de Jur. & fact. ign. leg. quemadmodum C. de Agricolis, cap. qui contr. de reg. jur. in 6. cap. 2. de reb. Eccl. non alien. cum aliis juribus. Medina tamen non contemnendi nominis Theologus contrarium docuit, (*q.* 17. *de reb. restituen.*) cui favere videntur Lessius, Gotti, Castropalao. Nam inculpata juris etiam manifesti ignorantia bonam fidem facit; sed cum bona fide possessio parit præscriptionem legitimam: ergo cum inculpata juris ignorantia stat legitima præscriptio. Contra est tamen: Nam malæ fidei possessor ullo tempore non præscribit, cap. Possess. de Reg. jur. in 6.; sed malæ fidei possessorem esse nullus ambigit, qui aliquid contra legum interdicta operatur, leg. quemadmodum cit.: ergo contra legum interdicta ullo tempore non præscribitur. His vero oppositis rationibus eadem solutione occurritur. Ad Medinæ namque argumentum respondet Azorius: (*loco citato*) malæ fidei possessorem dupliciter dici, uno modo eum, qui possidendo peccat, altero modo eum, qui contra jura possidet, etiam absque peccato, videlicet, per ignorantiam justam, & probabilem. Similiter ad Azorii argumentum respondetur ex Medina, majorem loqui de mala fide Theologice accepta, ut in jure Canonico accipitur, quæ absque mortali peccato non habetur; minorem vero de mala fide juridice accepta. Quum ergo bonam fidem in Præscriptione, non jura civilia, sed Canones statuerint, accipienda est bona fides secundum Canones nimirum, pro bona conscientia, ut peccato, seu malæ conscientiæ opponitur, non secundum civilia jura. Unde contra legum statuta, & jura manifesta, si ignorentur, præscriptio in foro interno valida erit, licet in foro externo condemnari possit ob juris ignorantiam, quæ mala fides præsumitur. Addit Castropalaus, (*De just. & Jur. Tract.* 31. *disp. un.* §. 9. *tom.* 7.) etiam in foro externo eam præscriptionem valituram, si aliqua via, quæ difficilis

est, ignorantia invincibilis, & justa probari posset, quum in omni foro veritati detectæ cedat præsumptio.

24. Quinto denique ad Usucapionem requiritur titulus, non quidem verus, nam ex hoc ipso facto dominium acquiritur, sed probabiliter existimatus talis, ex quo bona fides oritur. Tituli autem hi numerantur in libro Digestorum 41. Pro soluto, pro Emptore, pro hærede, pro donato, pro derelicto, pro dote, pro suo. Pro soluto quis possidet, qui rem vel debitam, vel indebitam, quasi debitam ab eo, qui solvit, bona fide accepit, leg. non solum ff. de Usucap. Pro emptore usucapit, qui revera rem alienam emit ab eo, quem putabat dominum, aut vendendi capacem, ut si a furioso emas, quem sanæ mentis existimas, leg. 2. ff. pro Emptor. ubi pro Emptore possidere dicitur, qui quasi emptor, & causa emptionis, vel ex negotio emptionis proximo rem nactus est. Pro hærede possidere dicitur is, cui ex causa hæreditatis incumbit possessio, sive quia se hæredem putat, quum reipsa non sit, dummodo factionem testamenti habeat, leg. non solum ff. de Usucap., sive quia putet rem aliquam ex hæreditate esse, quæ non sit leg. Plerique ff. h. t. Sed si credebam Titium obiisse, quum tamen adhuc viveret, quæ ille possedit, non possum usucapere. leg. pro hærede. ff. eod. Pro donato is usucapit, qui rem a non domino, sed quem dominum credit, donatam possidet. leg. 1. ff. h. tit.

25. In titulo autem pro derelicto major est difficultas. Nam rerum, quæ vere sunt pro derelictis per ipsammet occupationem dominium acquirimus, ut in leg. 1. ff. h. tit. inquit Ulpianus, & supra dictum est. Si vero falso existimentur pro derelictis, quum tales non sint, sicut merces ex navi jactatæ, usucapio non procedit, ut deciditur in leg. Nemo, leg. si quis merces ff. h. tit. Numquam igitur hic titulus ad præscriptionem prodest. Respondeo cum Hostiensi, & Glossa in leg. si id, quod ff. h. tit. Si rem habitam pro derelicto a non domino apprehendi credens, quod verus dominus esset ille, qui eam pro derelicto habuit, usucapere possum titulo pro derelicto. Pro legato usucapit, qui rem alienam a non domino legatam possidet leg. pro legato ff. eod. Item qui rem testatoris propriam testamento quidem legatam, sed posteriori codicillo revocatam, id ignorans, possidet, ibid. Sed rem, quam legatam putabam, quum legata non esset, hoc titulo usucapere non possum leg. Si possideam ff. h. tit. quamquam si Titio legatum sit, & duo fuerint Titii, ut alter eorum licet falso de se cogitatum credat, usucapere ex legato posse, censet Azorius. (*l. cit. c. 21.*) Pro dote possidet, qui ex causa dotis rem habet; id est, cui res aliena inæstimata dotis nomine traditur. leg.

1. ff.

1. ff. h. tit. Nam æstimata non pro legato, sed pro emptore usucapitur, leg. plerumque; leg. quoties ff. de jur. doti. leg. 1. C. pro dote. Pro suo denique possidere dicitur, qui falso, sed probabili, & justo errore sibi per occupationem, alluvionem &c. rem esse suam credit. Ex. gratia: Hominem, quem ex stipulatione te mihi debere falso existimabas, tradidisti mihi. Si scirem nil mihi deberi, usu eum non capiam. Quod si nescio, verius est ut usucapiam, quia ipsa traditio ex causa, quam veram existimo sufficit, ut quod mihi traditum est, pro meo possideam. Hæc Pomponius in leg. hominem ff. h. tit.

26. In genere autem actio omnis sive naturalis, sive juridica, ex qua translatio, aut acquisitio dominii nascitur, est ad præscriptionem titulus, unde & pro socio, pro transacto, pro judicato præscribi potest. Porro in omnibus aliis titulis bona fides non requiritur nisi in accipiente. Usucapere enim possum rem ab alio mala fide solutam, venditam, legatam &c; at in titulo pro hærede opus est bona fide non solum in adeunte hæreditatem, sed etiam in testatore. Hæres enim, & successor immediatus, & universalis ipsam testatoris personam repræsentat, unde rem a testatore mala fide possessam titulo hæreditatis præscribere non potes. leg. quum hæres, ff. de div. temp. præscr. leg. si mala C. Comm. Usucap. cum aliis juribus. Quæ vero hactenus de titulo dicta sunt, procedunt quidem in ordinaria præscriptione; in extraordinaria autem, nimirum immemoriali, centenaria, vel etiam 30. aut 40. annorum, ipsa longissimi temporis possessio titulus est, ut nullo alio ex supra dictis ad bonam fidem, & Usucapionem opus sit. Plura alia de hoc argumento vide apud cit. Azorium, & Castropalaum. Sed dubium hic mere Theologicum occurrit: utrum præscriptio ita possessorem in foro conscientiæ securum reddat, ut etiam vero domino rei præscriptæ cognito, ad restitutionem non teneatur? Hugo siquidem, Adrianus, Medina solum in foro externo legem præscriptionis prodesse putant, quippe in pœnam negligentis domini a jure statutam, eamque sententiam communem Theologorum vocat Antonius Butriensis. Sed ubi nam id docuerint Theologi profecto non video, inquit Azorius. Disertis enim verbis D. Thomas. (*quodl.* 12. *art.* 14.) Si quis præscribat bona fide possidendo non tenetur ad restitutionem, etiam si sciat alienum fuisse post præscriptionem, quia lex potest aliquem pro negligentia punire in re sua, & illam alteri concedere. Nec obstat textus in cap. Vigilanti de præscr. Ibi enim de malæ fidei præscriptionibus agit solum Alex. IV., ut legenti patet, neque ita lex præscriptionis pœnalis est, ut non præcipue ob communem utilitatem instituta sit, ne rerum dominia diu ambigua, & incerta sint, leg. 1. ff. de Usucapi. ne lites protrahantur leg. ult. ff. pro suo, ne possessores in continuo rerum

amit-

amittendarum periculo, metuque versentur leg. quum notissimi . C. de præscrip. Non ita demum præscriptio prioribus dominis suæ rei recuperandi viam præcludit, ut nullus sit in jure recursus. Nam minoribus, Ecclesiæ, Hospitalibus, piisque locis, quæ minorum privilegiis gaudent, conceditur beneficium restitutionis in integrum, quæ remedium Juris dicitur, quo etiam præscriptione completa prior dominus in statum pristinum, quo fuit ante præscriptionem. Judicis authoritate reponitur. Conceditur autem hoc beneficium toto quadriennio post completam perscriptionem a die habitæ notitiæ ex. cap. 1. de in integ. rest. in 6. leg. un. C. si adv. usucap. Conceditur item idem beneficium majoribus 25. annis, si rei suæ non repetendæ justam causam allegaverint, ut absentiam vel necessariam, vel justam, violentiam sibi factam, leg. Divus ff. de in integ. Rest. impedimentum naturæ, aut casus fortuiti, ut si aquæductu usus non fueris, quia fons exaruit. Ob meram tamen facti ignorantiam probabilior sententia est majoribus beneficium hoc non concedi, quia tam scienti, quam ignoranti nocet præscriptio. Secundo quia longi temporis præscriptio plenissimam securitatem possessori tribuit leg. omnes C. de præsc. 30., aut 40. ann. leg. ult. C. de fundis patrimon. Nulla esset autem securitas, si priores domini mera ignorantia facti muniti rem suam possent repetere. Ad hoc enim in præscriptione decursus temporis exigitur, ut priores domini ignorantiam allegare non possint. Ipsamet enim ignoratio, qua quis nescit rem suam ab alio possideri, negligentiam arguit, quæ præscriptionis lege punitur. Denique fere nunquam locum haberet præscriptio. Quotus enim quisque est, qui sciens, prudensque rem suam ab alio possideri longo tempore sinat cum ejus amittendæ periculo? Vide Fachin. (*l.* 1. *contr. cap.* 69.) Quid vero si completa præscriptione, rem priori domino repetenti restituas, te ad id obligatum putans, aut ipse aliunde rem habeat, poteris ne eam, tanquam ab injusto possessore repetere? Negant nonnulli saltem de ea præscriptione, ubi nullus est præter ipsam possessionem titulus; sed affirmativa sententia est verior, quia præscriptio verum dominium parit, rei autem dominus actionem habet adversus quemcumque alium possessorem; prior vero dominus jus omne quod in re, & ad rem habuerat præscriptione amisit; tamen in Hispania leg. 21. tit. 29. Part. 3. expresse cautum est, ut præscriptor: (puedala demandar a qualquiera, fueras ende al verdadero dueño de ella, cà entonces si el señor la cobrasse fin fuerza, è sin engaňno, e pudiesse probar el señorio, que avia sobre a quella cosa, no seria tenudo de se la dar.) Quum enim præscriptio hominum placito fuerit inducta, uniuscujusque gentis hac super re sunt mores inspiciendi, legesque servandæ.

27. Præter eos autem modos, quibus naturali, & civili jure rerum dominium acquiritur, alii sunt modi innumeri ex privatorum voluntate pendentes, quibus dominium aut directum, aut utile, aut utrumque nanciscimur, ex quibus contractuum diversitas oritur, de quibus in genere, & in specie late disserunt utriusque juris Interpretes, & ex Theologis Molina, Sotus, Axorius, Lessius, Castropalaus, aliique apud ipsos.

28. Quod ad Subjectum dominii attinet, non immorandum nobis esse arbitror, ut probemus solam rationalem naturam esse dominii capacem. Quum sit autem Rationalis natura triplex, Divina, Angelica, & humana, ut alibi (*l.* 5. *p.* 6.) ostensum est, Dei quidem summum est in omnibus tam jurisdictionis, quam proprietatis dominium titulo creationis. Angeli autem (quod de malis Spiritibus dixit Gregorius) nihil in hoc mundo proprium possident. Solum igitur de humano dominio loquimur, & quidem de dominio proprietatis. Quum autem sit dominium jus de re aliqua tanquam sua disponendi, compertum est, omni ei dominium competere, qui de re aliqua tanquam sua disponere potest. Rem porro tanquam suam non habet, nisi qui non naturaliter solum, sicut clitellas asinus, sed etiam civiliter possidet: quisquis ergo civiliter possidere aliquid potest, Dominii capax est; civiliter vero possidere potest quisquis sui compos, & sanæ mentis est, nisi sponte sua omni juri, ac dominio renuntiaverit, ut Evangelicæ Paupertatis Professores, & tamen hi rerum, quæ primo usu consumuntur, saltem dum eas consumunt, dominium exercent, & necessaria ad vitam jus habent quærendi, & ab invasore, aut raptore vendicandi, & vim vi reppellendi, quæ omnia veri nonnullius dominii effectus, & signa sunt.

29. Ea vero quæ in usum hominis veniunt, in duplici sunt differentia. Alia enim indivisim homo cum aliis hominibus possidet, ut lucem, aerem, profluentem aquam, mare, litora; aliorum privatam proprietatem, ac dominium habet, ut terræ, animalium, fossilium & hujusmodi, quæ per occupationem, aut alio ex modis supradictis acquirit. Solum esse videtur specialis difficultas: utrum homo sub hominis dominium, & proprietatem cadat? Non enim quæstio est de dominio jurisdictionis, quo rudes sapientibus, & imbecilliores fortioribus subduntur, de quibus natura servos esse dicitur in Primo Politicor. De cætero autem omnes natura liberi sumus, unde dicitur, (*leg.* 1. *tit.* 5. *Digest.*) servitutem esse constitutionem juris Gentium, qua quis alieno dominio contra naturam subjicitur: quod autem contra jus est naturale, licitum esse non potest; non est igitur servitus licita. Nihilominus dicendum est, jure Gentium, & civili hominis hominem servum esse posse. Apud omnes enim Gentes id

est

est usu receptum; omni autem in re, quod Tullius inquit, (1. *Tusc.*) communis Gentium omnium consensio lex naturæ putanda est; servitus igitur ex naturali jure descendit, atque adeo illicita esse non potest. Confirmatur: Quia lex Hebræis divinitus data nihil illicitum permittere potuit; sed in lege Mosaica servitus quum alienigenarum, tum Hebræorum erat permissa: non est ergo illicita. Dices servitutem in nova lege esse prohibitam, dicente Christo Domino: (*Joan. c.* 8.) Ergo liberi sunt filii, id est, qui per fidem regenerati adoptionis gratiam receperunt. Nam si filius vos liberaverit, tunc vere liberi eritis, idem Dominus ait, sed omnes ii, qui baptismi gratiam suscipiunt, sunt per filium liberati: ergo servi esse non possunt. Confirmatur ex Apostolo (*Cor. c.* 7.) ajente: Pretio empti estis . . . nolite fieri servi hominum: sed nos omnes empti sumus pretio magno, sanguine scilicet Christi: ergo hominum servos esse non decet. His tamen non obstantibus tenendum est, servitutem Christi lege non esse prohibitam, ut ex Petri, Paulique Epistolis aperte deducitur, & patet in Onesimo, quem Paulus Christo regeneratum ad herum Philemonem cum epistola commendatoria remittit. Ecclesiam quoque ipsam servos, & mancipia habere solitam patet ex cap. Injustum, & sequentibus 12. q. 2. Christi ergo verba intelligenda sunt de libertate filiorum Dei a servitute peccati, non a servitute legali. Paulus autem solum prohibet, ne ita servi hominum efficiamur, ut hominibus placere studentes, præcepta Christi, cui majorem debemus servitutem, transgrediamur, ut ibi exponit D. Thoma. (*lect.* 4.) Quod vero dicebatur libertatem esse de jure naturæ, ita accipiendum est, non quod servitus sit jure naturæ prohibita, sed quod non sit jure naturæ introducta, sicut naturale est homini esse nudum, quia a natura vestem non habet, non quia natura vestem prohibeat, quæ ipsius naturæ ductu per humanam industriam inventa est, ut idem D. Thomas explicuit. (1. 2. *q.* 94. *art.* 5. 3.)

30. Permittitur autem tam jure naturali, quam divino servitus quadruplici ex titulo, nimirum, nativitatis, delicti, emptionis, & belli. Nativitatis titulo servus est, qui ex matre serva nascitur, quæ tamen a tempore conceptionis ad tempus partus serva fuerit. §. Sed & si quis Inst. de Ingenuis. Ratione autem delicti pænam servitutis constituit Jus Canonicum in raptorem, si de violentia illata puellæ constiterit, cap. de Raptoribus 36. q. 1. in fœminam, quæ viro sacris initiato nupserit cap. quum multæ 15. q. 8. in filios item ex eo concubitu natis, qui Ecclesiæ addicuntur ex Conc. Toletan. 9. in deferentes arma, ligna &c. Saracenis, aut navium eorum regimen adversus Christianos suscipientes, cap. ita quorumdam, cap. ad libertatem de Judæis, & Saracen. Jure vero Civili fœmina, quæ alieno servo

se

se prostituit, si prius admonita a domino fuisset, cum adultero conserva fiebat leg. 1. C. de S. C. Claud. toll. filii latronum servi fiebant comprehendentium leg. 2. C. quibus ad lib. &c. Libertus in Patronum ingratus in pristinam servitutem recidit leg. Si manumissus C. de Libertis &c. §. maxima Inst. de Capit. diminut. qui sani, vegetique stipem mendicant, deprehendentium servi fiunt leg. 1. C. de mendicant. lib. 11. Et præter hos casus in Jure expressos, generaliter, inquit Castropalaus, (*Tract.* 31. *de Just. & jure*, *disp. unic. puncto* 9. *tom.* 7.) quoties delictum pœnam mortis, aut mutilationis meretur, poterit perpetua servitute puniri, quum levior pœna sit. Id tamen non in universum verum existimo. Fieri enim potest, ut quandoque servitus nedum mutilatione, sed ipsa etiam morte gravior existimetur, personarum indole, statu, & conditione attenta.

31. Tertio fit aliquis servus titulo emptionis. Jure enim naturæ quum sit homo suæ libertatis dominus, potest dominium hoc in alium transferre, suamque operam, & obsequium vendere, uti potest locare, idque apud Hebræos non admodum raro contigisse liquet Exod. 21., & Deuteron. 15. Jure autem civili nemini permissum est se ipsum vendere; bene vero alii se vendendum tradere, dummodo venditus de pretio participet, sitque major annis 25., sciatque se liberum esse, nec id ignoret venditor leg. Et servorum ff. de stat. hom. leg. si ministerium, leg. non ideo, leg. liberis C. de liberali caus. leg. Licinius ff. quibus ad libertat., &c. Jure item Romanorum licet parenti filium vendere ex causa urgentis famis leg. 2. C. de patribus, qui filios &c., & item jure Hispano ex leg. 8. tit. 17. part. 4.

32. Quarto jure gentium liberi fiunt servi, si in bello justo capiantur, quum enim occidi impune potuissent, mitius cum eis agitur, si perpetuæ servituti addicantur, unde servus, inquit Aug. (9. *de Civ. Dei c.* 15.) non a serviendo, sed ab servando dictus est. Quodnam autem justum bellum dicatur, alibi ostensum est. In divinæ tamen Redemptionis memoriam, & reverentiam usu receptum est, ut Christiani a Christianis in bello capti servi non fiant, sed pretio redimantur, aut cum adversæ partis captivis commutentur. Hinc porro patet quid dicendum sit de innumera Æthiopum servorum multitudine, quæ per ducentos hosce annos in Hispanicas, Lusitanicas, aliasque Americæ colonias delata est, atque etiam nunc defertur. Quum enim ann. circiter 1448. Lusitani Hesperidum Insulas (Islas de Cabo-verde.) occupassent, inde facili trajectu in vicinis Africæ littoribus mercaturam exercere cœperunt, & captivos emere, quos vilissimarum rerum pretio a barbaris illius regionis Regulis oblatos accipiebant, quum totidem pene quot familiæ, linguæ, ac nationes

essent antiquissimis odiis in se invicem sævientes. Porro quum animadvertissent Lusinanos ejus mercaturæ avidissimos, nam & interiores Provincias nonnulli penetrabant captivorum emendorum, & ad naves transmittendorum curam in se suscipientes (quos Tangosmaos appellant) majori ardore, atque alacritate bella gerebant Barbari; hostesque lacessebant, captivos, quos venderent, acquisituri, inde per Guineam, Angolam, Congum, S. Thomæ Insulam, aliasque Africæ Provincias ea negotiatio crevit, præcipue quum detecta America, & Indigenarum personali servitute Caroli V, & Philip. II. humanissimis & sanctissimis legibus prohibita, authores Regi nonnulli fuissent, ut servi Æthiopes in novas eas regiones mitterentur. Ita boni illi viri zelum quidem Dei habentes, sed non secundum scientiam, dum Americanorum libertati consulunt, Africæ nationibus deportationem perpetuam, jugumque servitutis durissimum imposuerunt. Quum ergo Æthiopes hujusmodi neque jure nativitatis servi sint, neque ab se ipsis, aut a parentibus suis causa famis urgentis fuerint venditi, nec ex legitimi judicis sententia servituti addicti, neque justo bello capti dici possint, quum barbari eorum Reguli pro libitu, aut minimis ex causis, immo post Europæorum mercaturam plerumque solum hominum capiendorum gratia bella gerant, ut ex ipsorum Lusitanorum, Anglorum, Batavorum, (qui postremi maximam huic negotiationi dant operam) historiis compertum est, relinquitur, quod Molina diserte scripsit, eorum servitutem (nisi Regiis Ministris, quibus hæc cura incumbit, certioribus de justo titulo factis, idque testificantibus) injustam prorsus, & iniquam esse, præsertim quum in Angolæ, Congique regnis, in S. Thomæ Insula, & alibi plures sint Christiani, quos ab Infidelibus captos Christianis emere non licet. Hæc in genere dicta sunto; pro privatis vero emptoribus, quum prædicti Æthiopes ad singulos portus sine expressa Regis licentia, & sub certorum Ministrorum inspectione deferri non possint, præsumptio satis est, ut tuta conscientia sic delatos emant, emptosque retineant eo præsertim animo, ut æternæ eorum saluti consulant, & servitutem ipsis molliorem Christiani dominatus mansuetudine, ac morum æquitate efficiant. Videndus Molina de Just. & Jure tract. 2. disp. 34. & 35., Be bell. de obligat. Just. lib. 1. q. 10. Nonnulla adhuc infra, quum de jure Belli agendum nobis erit.

33. Quæres: utrum præter expositos alii sint modi, quibus homo homini servus efficiatur? Resp. Quum duodecim tabularum lege corpus debitoris, qui solvendo non esset, in partes totidem, quot erant creditores dividere liceret post tres nundinas, legem illam durissimam mos publicus repudiavit, ut est apud Quintilianum, L. que Papirio, & C. Petelio Const. statutum est, ut debitor Creditori ad-

di-

diceretur in servum, hique servi addicti dicebantur. Eandem legem adoptavit postea Jus Hispanicum. Proprie tamen ea non servitus perpetua, sed obsequii, & operarum erat locatio, donec debitum creditori compensaretur. Similiter si quem pretio oblato ab imminenti morte, vel mutilatione redimas, eum tibi servum facere posse nonnulli existimant cum Molina, si pretium oblatum valorem servitutis adæquet. Verius tamen puto aut liberaliter illi subveniendum, ut extremam necessitatem patienti, aut solum ad famulatum obligandum, donec obsequio, famulatuque suo, si aliis bonis careat, pretium pro se oblatum compenset. Ita cum Laymano Castropalaus. (*tr.* 31. *dis. un. pun.* 9.)

34. Nunc autem quum de Justitia, Jure, ac Dominio in genere dixerimus, reliquum est, ut partes Justitiæ singulas, sive annexas ei virtutes percurramus, & primo quidem de Religione, de qua D. Thomas 2. 2. ab quæst. 81, Azor. Instit. Mor. lib. 9. Suarez per quatuor ingentia de hoc argumento volumina, quæ pene in compendium redegit Castropalaus, parte 2. & 3. per totam, ex quibus, & aliis selectiora hic dabimus.

PROPOSITIO XII.

De Religione, Devotione, & Oratione.

1. DEum ab hominibus coli oportere in primo hujus operis libro (*prop.* 21.) ostensum est contra Epicuræos. Cultus autem hic, quo supremo Numini debitum honorem, atque obsequium reddimus, non quidem ad æqualitatem, neque ex bonis, aut operibus, quæ ex ipso non habeamus, hoc duplici ex capite ab ratione Justitiæ deficit, & unde nomen derivatum sit, de quo inter Sapientes non convenit, Religio dicitur, quæ ab Tullio definitur: (2. *Rhetor.*) Quædam naturæ, quam divinam vocant, tuitio, quæ cultum, ac cæremoniam affert. Manifestum est autem, quod reddere honorem alicui debitum, habet rationem boni, (*q.*81.*a.*2.) nam per hoc quod aliquis alteri debitum reddit, unius ad alterum proportio, ac naturalis ordo servatur; ordò autem ad rationem boni pertinet, sicut species, & modus; quod autem habentem, & opus ejus bonum facit, virtus est: Religio igitur, ad quam pertinet honorem Deo debitum reddere, virtus est, neque malorum doctrix esse potuit, ut garrit Lucretius. Virtus enim est, qua nemo male utitur, ut Augustinus dixit. (2. *de lib. arb. c.* 18.) Quia vero ad Religionem pertinet exhibere reverentiam uni Deo, & sub una ratione, nimirum quatenus primum principium est creationis, & gubernationis rerum, (*ibid. art.* 3.) pa-

patet unam esse virtutem, sicut unus Deus est, & una fides. (*Eph.* 4.) Licet ergo omnium virtutum opera in Dei gloriam, atque obsequium fieri possint, ac debeant Religione imperante; (*ib. art.* 4.) tamen ad ipsam velut efficientem solum pertinent ii actus, qui secundum rationem suæ speciei ad reverentiam, & cultum Deo exhibendum diriguntur. In primo illo sensu loquutus est Jacobus Apostolus inquiens: (*Epist. c.* 1.) Religio munda, & immaculata apud Deum, & Patrem hæc est; Visitare pupillos, & viduas &c. Hæc enim opera misericordiæ sunt ut elicientis; Religionis autem ut imperantis, quum in Dei obsequium, & honorem fiunt. Honor autem excellentiæ debetur, unde in humanis secundum diversam personarum excellentiam, alio honore Parentes, alio Regem dignamur. Quum ergo in Deo sit specialis quædam, & nulli communicabilis excellentiæ ratio, inde eum speciali virtute hac colimus, quæ Religio dicitur, non autem creaturas, quamvis excellentissimas, nisi quando eas ut Dei imagines, aut ministras veneramur. (*ibid. art.* 5.) Quoniam vero Deus non comparatur ad virtutem Religionis, sicut objectum, aut materia, sed sicut finis, ideo Religio non est virtus Theologica, cujus objectum est ultimus finis, sed moralis, quæ versatur circa ea, quæ sunt ad finem. Objectum enim Religionis est cultus Deo debitus, sive actus quidam, quibus Deus colitur, ut adoratio, sacrificium &c. Quamvis autem virtus moralis sit, tamen magis de propinquo ad Deum accedit, quam aliæ virtutes morales, (*ibid. art.* 6.) quatenus operatur ea, quæ directe, & immediate in honorem divinum referuntur, & ideo Religio præeminet inter alias virtutes morales.

2. Porro quum Deum non solum interno animi affectu, sed etiam externo aliquo ritu colere homo teneatur, ut in primo (*prop.* 21.) ostensum est, duo sunt item actuum Religionis genera, alii enim interiores sunt, qui & principales, quasi per se ad Religionem spectantes, (*ib. art.* 7.) alii exteriores, quasi secundarii, & ad interiores actus ordinati. Primi generis sunt Devotio, & Oratio. Devotio quidem nihil aliud esse videtur, inquit D. Thomas, (*q.* 82. *art.* 1.) quam voluntas quædam prompte tradendi se ad ea, quæ ad Dei famulatum, atque obsequium pertinent. Unde & apud Paganos Codrus, & Decii patriæ se devovisse dicuntur, quia pro communi salute certæ se morti commiserunt. Ad eandem autem virtutem, ad quam opus pertinet, (*ibid. art.* 2.) pertinet etiam promptitudo voluntatis ad illud exequendum, ut in 5. Ethic. dicitur. Devotio igitur actus Religionis est, ad quam Dei cultus, & obsequium spectat. Unde quum aliquis B. Virgini, aut alicui Coelitum devotus dicitur, id ita intelligendum est, ut in ejus memoriam, imitationem, obsequium Dei cultui, & famulatui sese devoverit, (*ibid. a.* 3.) Oritur autem

de-

devotio ex duplici meditatione, nimirum divinæ celsitudinis, quæ excitat dilectionem, & propriæ infirmitatis, quæ excludit præsumptionem, ex qua fit primo, ut qui acutiori, ac vivaciori sunt ingenio, minus devoti inveniantur. Secundo, ut subtiliores speculationes, & sublimes meditationes minus videantur efficaces devotioni excitandæ, quam contemplatio Passionis Domini, & aliarum rerum humiliorum, quod etiam ex debilitate humanæ mentis procedit. Porro utraque illa meditatio, quæ devotionem excitat, secundum diversas considerationes & spiritualem lætitiam, & salutarem tristitiam parit. (*ibid. a.* 4.)

3. Oratio est mentis actus, quo necessitatem, desideriumque nostrum alicui exponimus, ejusque auxilium imploramus. (2. 2. *q.* 83. *art.* 1.) Tripliciter autem hac super re erraverunt Philosophi. Epicuræi enim, qui omnia casu fieri censebant, orationem omnem de medio sustulerunt. Similiter illi, qui divina providentia regi mundum, sed fatali quadam necessitate putaverunt. Alii contra humanis orationibus ordinem providentiæ flecti, mutarique posse existimabant, de quibus omnibus satis in primo libro (*prop.* 20.) dictum est. Oportet enim sic inducere orationis utilitatem, ut neque rebus humanis divinæ providentiæ subjectis necessitatem imponamus, neque divinam dispositionem mutabilem æstimemus. (*q.* 83. *ar.* 2.) Non enim solum divinæ providentiæ subsunt effectus futuri, sed etiam causæ, per quas futuri sunt, inter causas autem etiam ipsi actus humani censentur; non ergo propterea oramus, ut divinam dispositionem immutemus, sed ut postulando mereamur accipere, quod Deus omnipotens ante sæcula postulantibus donare disposuit, ut Gregor. in Dialogis scripsit. (*lib.* 1. *c.* 8.) Per orationem autem homo Deo reverentiam exhibet, quatenus ipsi se subjicit, & protestatur orando se eo indigere, tanquam bonorum suorum authore. Nam

Qui fingit sacros auro, vel marmore vultus,
Non facit ille Deos; qui rogat, ille facit.

Unde manifestum est, orationem esse proprie Religionis actum. (*q.* 83. *art.* 4. *ad* 1.) Licet enim juxta Catholicæ Ecclesiæ morem sanctissimum B. Virginis, aut aliorum Sanctorum auxilium imploremus, tamen Ei soli impendimus orando religionis cultum, a quo quærimus obtinere quod oramus, quia in hoc protestamur. Eum bonorum nostrorum authorem; non autem eis, quos adhibemus tanquam interpellatores nostros apud Deum, quo uno D. Thomæ verbulo Catholica doctrina explicatur, & Wicleffistarum, ac Lutheranorum cavil-

vil-

villatio corruit, de quo alibi. (*l.* 18. *prop.* 8.) Restat, ut quid orandum, pro quibus, a quibus breviter exponamus.

4. Et primo quidem orare solum competit ei, qui rationem habet, & superiorem, quem deprecari possit; (*ib. art.* 10.) quum oratio sit actus rationis, & imbecillitatis ostensio; Unde quum pulli corvorum dicuntur (*Ps.* 146, & *Job.* 38.) invocare Deum, id intelligendum est metaphorice pro naturali inclinatione ad propriam conservationem, & perfectionem, quorum, sicut omnium bonorum Deus est author. Quomodo autem Spiritus Sanctus postulare pro nobis dicatur; (*Rom. c.* 8.) suo loco explicatum est. (*l.* 13. *prop.* 6.) De Christo item Domino, & Beatis alibi dictum. De animabus autem Justorum adhuc Deo non fruentium quin orare pro se, & pro aliis possint, non est dubium. Pro se quidem, quum eorum nomine dictum intelligatur: (*Isai. c.* 45.) Rorate cœli desuper, & nubes pluant Justum &c. (*c.* 16.) Emitte agnum, Domine, dominatorem terræ &c. Pro aliis autem, nam in libris Machab. dicitur: (*lib.* 2. *c. ult.* Hic est, qui multum orat pro populo, & pro universa sancta civitate Jeremias propheta Dei. Similiter animas in Purgatorio existentes pro se orare posse, manifestum est. An autem pro viventibus orare possint, quæritur. Affirmant Bellarminus, (*lib.* 2. *de Purg. c.* 15.) & Suarez, (*lib.* 1. *de or. c.* 11.) quos Castropalaus sequitur; tamen D. Thomas, (*ib. art.* 11.) cujus sententiæ, inquit Azorius (*l.* 9. *c.* 10.) communis Theologorum schola subscribit, censet eas pro nobis nequaquam orare. Respondet enim ad tertium argumentum, quod illi, qui sunt in Purgatorio, etsi sint superiores nobis propter impeccabilitatem, sunt tamen inferiores quantum ad statum punitionis, & pœnarum, quas patiuntur. Unde non sunt in statu orandi, sed magis ut oretur pro eis.

5. Argumentatur tamen Bellarminus. Ideo eæ animæ orare pro nobis non possent vel quia Deum non vident, vel quia sunt nobis inferiores, vel quia maximis tormentis cruciantur; sed nulla ex his rationibus convincit: ergo. Minorem probat. Nam primo: Justi in sinu Abrahæ existentes Deum non videbant, & tamen Onias, & Jeremias pro sancta civitate orasse dicuntur. (*Matth.* 15.) Secundo: quamvis illæ animæ sint nobis inferiores secundum statum pœnæ, tamen sunt nobis superiores propter securitatem futuræ salutis. Item: quid prohibet inferiorem pro superiori orare? Nonne omnes passim pro Regibus, Episcopis, & pro ipso oramus Summo Pontifice? Denique: Dives Epulo apud Inferos acerbissime cruciabatur; sed tamen pro fratribus suis Abrahamum oravit, (*Luc.* 16.) ne & ipsi in eum locum tormentorum irent: ergo. Hæc ille, in quibus mirandum prose-

fecto, ut qui D. Thomæ rationem ait non convincere, eam ne quidem tetigerit. Non enim, ait D. Thomas, animas in Purgatorio existentes pro nobis non orare, quia Deum adhuc non vident, neque quia sunt nobis inferiores simpliciter, quum fateatur eas in aliquo superiores, sed superioritate, quæ eas a præsenti miseria non liberat, sicut illa Regis, aut Pontificis, quæ ad rem non sunt. Nec demum quia acerbissime torquentur, sed quia sunt in statu punitionis, & supplicii. Qui autem actu est sub carnifice proprio delicto ad eam pœnam damnatus, non exauditur a judice, neque ullum impetrandi pro aliis jus, aut fiduciam habet. Hæc est ratio D. Thomæ, quam divitis Epulonis, aut Stephani, & Martyrum exempla non labefactant. Non enim cujuscumque desiderii expositio, oratio dici potest, alias orare dicetur Satan, qui tentandi Jobi licentiam a Deo petivit, (*Job.* 1.) & qui petierunt intrare in corpora porcorum. (*Lucæ* 8.) Martyribus autem cruciatus, & mors pro Christo non supplicium, sed stadium, & certamen erat.

6. Opponitur item S. Gregorii authoritas narrantis (4. *Dial. c.* 40.) de Severino quodam, & Paschasio, quorum animæ igne Purgatorii expiabantur, & nihilominus eorum meritis, & precibus mirabilia quædam a Deo fiebant. Respondeo cum D. Thoma, (*in* 4. *dist.* 15. *q.* 4. *a.* 5. *q.* 2. *ad* 3.) ea miracula fieri potuisse ob studium, & pietatem eorum, qui eos bona fide, tanquam beatos precabantur, utque eorum vitam sibi gratam, & acceptam Deus ostenderet, quamvis adhuc contractas in hoc mundo maculas igne purgante eluebant. Non enim, inquit D. Thomas, Paschasius in Purgatorio pro aliis orabat; sed oratio ad eum fusa exaudita est propter fidem orantium. Hæc D. Thomas, contra ac Recentiores Theologi solent, juri semper insistens, & facti quæstiones parum Theologo dignas existimans, tamen de libris Dialogorum vide, quæ diximus in Synops. Script. Ecclesiasticorum.

7. Orandum est autem pro omnibus hominibus, de quorum æterna salute, aut æterna damnatione non constat. Pro iis enim orare nefas stante Ecclesiæ definitione de beatitudinis, & pœnarum æternitate, quam suo loco (*l.* 18. *prop.* 2.) stabiliemus, ubi etiam desumpta ex antiquis Liturgiis, & Missalibus argumenta diluemus.

8. Circa materiam porro, seu res orationi subjectas duplex fuit Etnicorum Philosophorum error. Stoici enim solum externa corporis bona, sanitatem, divitias, & hujusmodi a Deo petenda putabant, non animi tranquillitatem, justitiam, sapientiam, quæ hominem ab se habere jactabant, unde illud Horatii: (*ep.* 18. *l.* 1.)

Satis est orare Jovem, qui donat, & aufert,
Det vitam, det opes; æquum mi animum ipse parabo.

qui-

quibus similia apud Tullium, & Senecam . Contra alii nihil de externis hisce bonis a Deo petendum existimarunt, quum ea plerumque votis appetamus, quæ non impetrasse melius foret, de quo argumento & Juvenalis, & Persius multis disseruerunt, Socratisque eam fuisse sententiam, refert Valerius Maximus. (*l.* 7. *c.* 2.) Christiana tamen & vera Theologia docet, bona omnia sive animi, sive corporis, sive externa a Deo petenda esse, a quo (*Jacob. c.* 1.) est omne datum optimum, & omne donum perfectum. Verum absolute quidem ea, quibus homo male uti non potest, (*q.* 83. *a.* 5.) sive quæ malum eventum habere non possunt; hæc autem sunt omnia illa, quibus aut beati sumus, aut beatitudinem meremur. (*Ps.* 50.) Cor mundum crea in me, Deus . . . . (*Ps.* 78.) Ostende faciem tuam, & salvi erimus . . . . . . (*Luc. c.* 17.) Domine adauge nobis fidem, & alia hujusmodi. (*ibid. ar.* 6.) Ex bonis autem temporalibus secundum Augustini regulam, (*ep. ad Prob.* 121.) ea licet orare, quæ licet desiderare. Temporalia autem licet desiderare, non ita quidem, ut in eis finem constituamus, sed veluti quædam adminicula, & subsidia, quibus sufficienter adjuti sempiterna fiducialius appetamus, (*Ecclesia in Missali*) & obtineamus facilius. Porro si recte, & congruenter oramus, inquit Augustinus, (*l. cit.*) nihil aliud dicere possumus, quam in dominica oratione docemur . . . In qua, ait D. Thomas, (*ib. art.* 9.) non solum ponuntur omnia, quæ desiderare possumus, sed etiam eo ordine, quo desideranda sunt, ita ut hæc oratio non solum postulare nos doceat, sed etiam sit informativa totius nostri affectus. Nihil enim divina illa precandi formula clarius, pressius, limatius, sublimius excogitari potest, ut ea sola pro Religionis Christianæ sanctitate, & veritate argumentum invictum suppeditare posse videatur.

9. Est autem oratio duplex, alia communis, & publica, quæ per ministros Ecclesiæ in persona fidelis populi Deo offertur, (*ibid. art.* 12.) & ideo oportet, ut toti populo innotescat, unde vocalis esse debet, & alta voce pronuntiari. Privata, aut singularis est, quæ offertur a privata persona sive pro se, sive pro aliis, & de hujusmodi necessitate non est, ut sit vocalis. Vox autem adjungitur quandoque, ut devotionis causa, quoniam verbis, & aliis signis ad augendum desiderium sanctum nosmetipsos acrius excitamus, ut Augustinus inquit. (*Epist.* 121. *c.* 9.) Quandoque ut devotionis effectus, ex quadam redundantia ab anima in corpus ex vehementi affectione, de qua dicitur: (*Ps.* 15.) Lætatum est cor meum, & exultavit lingua mea . . . . Omnia ossa mea dicent: Domine quis similis tibi &c. Quandoque item, ut non solum mente, sed etiam corpore debitum Deo obsequium exhibeamus, sacrificium laudis offerentes, & vitu-

vitulum, ut apud Oseam dicitur, (*Cap.* 14.) labiorum nostrorum. Et quidem interna oratio, nisi attenta, esse non potest, per mentis enim evagationem oratio cessat. In vocali autem oratione ad effectum merendi non de necessitate requiritur, quod attentio adsit orationi per totum; (*ibid. art.* 13.) sed vis primæ intentionis, qua quis ad orandum accedit, reddit totam orationem meritoriam, sicut omnia alia bona opera. Similiter ad effectum impetrandi sufficit prima intentio, quæ si desit, oratio nec meretur a Deo quicquam, neque impetrat. Tertius item orationis effectus est spiritualis quædam mentis refectio; & hic effectus, quum præsentaneus sit, actualem attentionem requirit, de qua intelligitur illud Pauli: (1. *Cor.* 14.) Si orem lingua, mens mea sine fructu est. Est autem attentio triplex. Prima quidem ad verba, secunda ad sensum verborum, tertia ad finem orationis, nimirum ad Deum, quo cum loquimur, & ad rem pro qua oratur, quæ maxime necessaria est, & cujus etiam idiotæ capaces sunt. Quæ autem de attentionis defectu dicta sunt, de eo defectu intelligantur, qui inter orandum accidit ex inconstantia, & infirmitate humanæ mentis; si enim data opera, aut ex culpabili negligentia evagatio accidat, peccat sic orans, & impedit orationis fructum. Hæc clare, ac dilucide D. Thomas, (*ib. a.* 15. 2.) qui etiam quatuor illa requirit, ut oratio secundum divinam promissionem effectum sortiatur: nimirum, ut ea petantur, quæ ad æternam salutem necessaria sunt; ut petantur pie, id est ex fidei, spei, & charitatis affectu: ut petantur perseveranter: ut petantur denique pro seipso. Exaudiuntur enim, ait Augustinus, (*tr.* 102. *in Joan.*) semper Justi, dum pro se orant; non autem pro aliis amicis, aut inimicis, aut quibuscumque, quia non simpliciter dictum est, dabit, sed dabit vobis. Hæc tamen Augustini ratio non videtur efficax Bellarminio. (*l.* 1. *de bon. operib. in particul. c.* 9.) Nam ea etiam, quæ aliis ad preces tuas conceduntur, tibi dicuntur donari, unde Paulo dictum est: (*Act.* 27.) Donavit tibi Deus omnes, qui navigant tecum. Verum Augustinus illud, non probationis, sed confirmationis gratia attulit. Rationem autem reddidit D. Thomas: (*art.* 15. 2.) Quia quum nemo possit alii vitam æternam de condigno mereri, neque etiam potest ea, quæ ad vitam æternam necessaria sunt, mereri de condigno. Et propter hoc non semper ille auditur, qui pro alio orat. . . (*art.* 7. 2.) Contingit enim quandoque, quod oratio pro alio facta non impetrat, etiam si fiat pie, & perseveranter de pertinentibus ad salutem, propter impedimentum, quod est ex parte ejus, pro quo oratur, unde dicitur: (*Jer.* 7.) noli orare pro populo hoc, & non obsistas mihi, quia non exaudiam te.

10. Orationis autem sive genera, sive partes secundum expositiones diversas numeravit Paulus Apostolus in prima ad Thimotheum,

(*cap.* 2.) inquiens: obsecro igitur primum omnium fieri obsecrationes, orationes, postulationes, gratiarum actiones &c. in quæ verba Hilarius: (*in ps.* 140.) humilitatis nostræ, inquit, est obsecrare; majestatis Dei orari; fidei postulare; Confessionis, & laudis gratulari. Unde prima oratio, inquit Ambrosius, (6. *de Sacr. c.* 5.) laudem debet habere Dei, secunda supplicationem, id est obsecrationem, tertia postulationem, quarta gratiarum actionem. Augustinus, Chrysostomus, Theophilactus de oratione Sacerdotis ad altare Paulum loquutum existimant, quam sententiam & Glossa sequitur ex Augustino (*Epist.* 59. *ad Paulin.*) desumpta. Omissis aliis, quæ apud Bellarminium (*ib. c.* 2.) videri possunt expositionibus, optima illa videtur D. Thomæ (*ib. art.* 17.) docentis nomine orationis intelligi recursum ipsum, sive elevationem mentis in Deum, quum dicimus: Omnipotens sempiterne Deus, Domine, Deus &c. Gratiarum actio est accepti beneficii grata confessio, ut quum dicimus: Qui dedisti nobis in confessione veræ fidei &c., aut: qui nobis sub Sacramento mirabili &c. Postulatio est alicujus beneficii petitio: ut illa: quæsumus, ut ejusdem fidei firmitate &c., aut: tribue, quæsumus ita nos corporis &c. Obsecratio autem est per aliquid divinum, aut sacrum contestatio, qua fere semper omnem orationem concludimus dicentes: Per Dominum nostrum &c.

11. Quærendum superest an divino, vel naturali præcepto ad orandum teneamur, & quando? Respondeo: Jure naturæ omnes adultos adorandum teneri. Necessitas enim orandi fundatur in debilitate, & ignoratione, quæ humanam mentem comitatur. (*Sap.* 9.) Cogitationes enim mortalium timidæ, & incertæ providentiæ nostræ. (*Reg.* 4.) Unde quum ignoremus, quid facere debeamus, hoc solum habemus residui, ut oculos nostros dirigamus ad te, Domine; sed hæc infirmitas, & impotentia præsertim ad operationes supernaturales inest homini a natura: ergo orandi necessitas naturalis inest homini. Inde illa in Scripturis creberrima: (*Eccli.* 18.) Non impediaris orare semper .... (*Luc.* 18.) Oportet semper orare.... (1. *Thess. ult.*) sine intermissione orate ... (*Matth.* 7.) Vigilate, & orate, ut non intretis in tentationem .. (*Coloss.* 4) Petite, & accipietis &c. Orationi instantes, per quæ non novum aliquod orandi præceptum imponitur, alias omni vitæ momento orare teneremur; sed naturalis necessitas inculcatur. Quo autem tempore Deum orare teneamur, non satis liquidum est apud Doctores. Verior esse videtur Medinæ, (*de orat. c.* 11.) Navarri, (*de hor. Cano. c.* 3.) & Azorii, (*lib.* 9. *c.* 10.) sententia statuentium unumquemque jure naturæ ad orandum teneri, dum quarumcumque afflictionum, calamitatum, aut malorum pondere premitur, vel dum sibi, aut proximo grave cor-

po-

poris, aut animæ periculum imminere cernit. Quum autem animæ pericula tot & tam crebre occurrant, censet Suarez, (*lib.* 1. *de Orat. c. ult.*) per mensem integrum ad Deum non recurrere aliquo orationis genere, esse læthale, cui subscribit etiam Castropalaus tract. 7. disput. 2. punct. 8, apud quem etiam Lessium, & Valentiam citatos reperies. Et hæc quidem de internis Religionis actibus.

PROPOSITIO XIII.

Deus unus latria adorandus est. D. Thom. 2. 2. *q.* 84. *art.* 2.

1. ADorare est manum ad os admovere, quod reverentiæ, atque honoris signum inter homines haberi consuevit, unde adoratio ad externum cultum pertinet, sed quia in omnibus ad divinum cultum spectantibus, id quod est exterius, refertur ad id, quod est interius, tanquam ad principalius, ideo exterior adoratio fit propter interiorem, ut per submissionis signa, quæ corporaliter exhibemus, excitetur noster affectus ad se Deo subjiciendum, & internam animi submissionem significemus. Porro, quamvis Latriæ nomen apud Græcos generatim servitium pro mercede significet, ut adnotavit Suidas, tamen ab Sacris authoribus, ac Theologis ea jam est huic nominis attributa, ut accipiatur pro cultu illo, adoratione, ac servitute, quæ Deo titulo Creatoris, & primi principii exhibetur. Nonnulli autem, (3. *cont. gent. c.* 120.) licet Deum unum esse, & primum, atque universale rerum omnium principium faterentur, latriam tamen exhibendam putaverunt primo quidem post summum Deum, substantiis intellectualibus cœlestibus, quas etiam Deos appellabant, quas alii a corporibus separatas, alii orbium, aut stellarum animas esse dicebant. Secundo substantiis intellectualibus corpore aereo præditis, quas vocabant Dæmones, & comparate ad homines, etiam Deos. Tertio Manibus, sive animabus mortuorum, quod per discessum a corpore in altiorem statum, quam sit status præsentis vitæ, transire crederentur. Atque hi præcipue fuerunt de Platonis Schola Philosophi, qui mundum nonnisi Angelis, sive Intelligentiis mediantibus a Deo productum fuisse, & gubernari credebant. Nonnulli item Deum esse animam mundi æstimantes, toti mundo, & singulis ejus partibus divinitatis cultum, & nomen tribuendum opinati sunt, non tamen propter corpora, sed propter animam, quem opinandi modum postremis hisce sæculis suscitavit Spinosa quidam Judæus, Pantheismi author propterea dictus. Quidam vero non solum naturalia corpora, verum etiam arte hominum factas imagines colendas censuerunt;

quod aliquam supernaturalem virtutem sortitas crederent, vel ex influxu cœlestium corporum, vel ex aliquorum Spirituum præsentia, Unde Idololatræ dicti, qui divinos honores, & incommunicabile nomen lignis, & lapidibus attribuerunt. Contra hæc tamen singula opinionum monstra sic pugnat D. Thomas. Et primo quidem nulli præter Summum Deum spirituali substantiæ latriæ cultum exhibendum sic probat. Cultum enim Deo non tribuimus quasi indigenti, sed ut in nobis per sensibilia veram de Deo opinionem firmemus, & protestemur; opinionem autem de unitate, & super excellentia divinitatis firmare in nobis, & coram aliis protestari non possumus, nisi ei aliquid separatum, & proprium exhibeamus, quod nulli alii exhibemus, & hoc divinum cultum, sive Latriam dicimus: Latria igitur solus Deus summus colendus, & adorandus est. Præterea: Cultus exterior adhibetur, ut in nobis per exteriorem motum internam Dei reverentiam excitemus. Ad excitandos autem hominum animos multum valet consuetudo: ergo si nihil soliti sumus Deo tribuere, quod non aliis substantiis spiritualibus tribuamus, animus noster ad singularem Dei reverentiam excitari non potest. Confirmatur: Nam si in humanis idem honor Regi, & inferioribus Ministris tribueretur, per hujus communis honoris signa nemo posset in Regis venerationem excitari, & veram de Regia dignitate opinionem formare animo, aut coram aliis protestari. Præterea: Si Latriæ cultus alicui deberetur, quia Superior, & non quia Summus, Angelus Angelum, & homo hominem Latriæ cultu prosequi posset, & se invicem homines, si in diversa linea sibimet superiores, & inferiores inveniantur, ut sæpe accidit. Quarto præterea: Honor debetur Excellenti; cultus autem Excellenti, & Benefico: ergo ubi particularis invenitur ratio beneficii, particularis erit ratio cultus tribuendi; sed beneficium creationis, propter quod Latriæ cultus exhibetur, est ita Dei proprium, ac singulare, ut nulli creaturæ communicari possit, sicut in primo (*Prop.* 21.) ostensum est: ergo Latriæ cultus ita debetur Deo, ut nulli creaturæ communicari possit. Item: Latria dicitur, quod latine Servitium. Servitium autem non debetur nisi soli Domino; sed vere Dominus est, qui jubet, ac præcipit, non qui jussa exequitur: omnes autem Intelligentiæ separatæ, sive Angeli sunt administratorii spiritus in ministerium missi, quod & ipsi Platonici fatentur: ergo Latriæ cultus eis non debetur. Denique: Latria est actus Religionis; sed cultus Religionis primario, & per se non refertur nisi ad Deum bonorum omnium authorem, ut in præcedenti dictum est: ergo soli Deo debetur cultus Latriæ.

2. Qui vero Deum animam mundi esse censuerunt, majori ratione moti videntur ad cultum diversis rebus exhibendum. In illa

enim,

enim, quas colebant rerum diversitate, uni & summo Deo latriæ cultum exhibuisse videntur, ad quem secundum eorum opinionem diversæ mundi partes comparantur, sicut ad animam hominis diversa corporis membra. Impugnantur tamen: Nam mundo cultum exhibendum dicunt, non ratione corporis, sed ratione animæ; sed licet mundi corpus sit divisibile in partes diversas, anima tamen est una, & indivisibilis, quam dicunt Deum: uni igitur Deo Latriæ cultus exhibendus est. Ulterius: Anima ratione cujus mundum colunt, non est vegetativa, aut sensitiva, nam harum operationes non omnibus mundi partibus competunt, & quamvis competerent, non propterea essent colendæ; sicut non ratione harum animarum plantæ, & bruta colenda sunt. Est ergo anima intellectiva; sed hæc non perficit determinatam corporis partem, quum ab corpore in operando non dependeat, ut supra (*pr.* 2.) ostensum est: non igitur singulis mundi partibus, sed toti solum Latriæ cultus tribuendus esset. Præterea: Vel eadem est anima totius, & singularum partium, vel præter animam totius, sunt etiam animæ propriæ singularum partium, vel singulæ partes habent propriam animam, neque est communis aliqua anima Totius. Si primum: ergo quum mundo non debeatur cultus, nisi propter animam, quum hæc sit una tantum, uni duntaxat Latriæ cultus exhibendus est; quod erat propositum. Si secundum: vel cultus debetur mundo ratione animæ communis, & quum hæc sit una, idem fit argumentum; vel ratione animarum, quæ sunt in singulis partibus, & ita primo: quum non omnes partes habeant propriam animam, ut aer, ignis &c., non omnes partes mundi colendæ sunt. Secundo: quum inter animas singularum partium, anima hominis nobilissima sit, aut saltem ex nobilioribus, non homo reliquis omnibus cultum exhibere tenebitur, superior enim inferiorem non colit. Si tertium, eadem redeunt absurda, nam plures partes mundi anima carent, plures habent animam humana inferiorem. Præterea: tam in secundo, quam in tertio casu oportet, ut illæ animæ sint inæqualis perfectionis, & aliquem inter se habeant ordinem; sed in substantiis spiritualibus ordinatis ei soli debetur cultus, quæ summum locum tenet, ut dictum est: ergo solum nobilissimæ partis mundi colenda esset anima, atque adeo uni tantum Latriæ cultus exhibendus esset.

3. Qui vero opera manuum hominum colenda esse putaverunt, facilius confutantur. Nam vel hujusmodi artefactis virtutem, ac divinitatem inesse putant ex influentia cœlestium corporum, vel ex præsentia, & assistentia alicujus superioris Spiritus. Non primum, quia cœlestia corpora Latriæ cultu colenda non sunt, ut ostensum est: ergo virtutem divinam comunicare nequeunt, per

quam

quam hujusmodi rebus cultus exhibeatur. Item: Quamvis cœlestibus corporibus aliquis cultus deberetur, hoc non esset ratione corporis, sed ratione animæ; sed cœlestia corpora non influunt in hæc inferiora secundum spirituales animæ qualitates, sed per motum, calorem, pondus &c., quæ corporum affectiones sunt: ergo propter hujusmodi influxum nullus humanis artefactis cultus debetur. Item: Influxus cœlestis, quisquis ille sit, tribuere nequit artefactis hominum nobilitatem, ac perfectionem humana majorem: ergo homo sibi inferioribus cultum exhibere non tenetur. Non secundum: quia Spiritus ille assistens, quicumque ille sit, dum non sit summus, Latriæ cultu dignus non est, ut ostensum manet. Item neque potest humanum opus elevare ad dignitatem humana majorem, ut de cœlesti influxu dictum est. Præterea: ipsi assistentes Spiritus, quamvis natura homine superiores, quum tamen homines falsis oraculis deludere, & ad turpia, & prohibita inducere probentur, ab naturali dignitate videntur excidisse, & ob peccati corruptionem hominibus se inferiores constituisse, ab quibus propterea coli non debent: nulli igitur, præterquam summo, & soli Deo Latriæ cultus exhibendus est, de quo etiam in sacris literis admonemur: (*Ex.* 22.) Dominum Deum adorabis, & illi soli servies . . . (*Ex.* 20.) Non habebis Deos alienos coram me, & non facies tibi sculptile, neque omnem similitudinem. Unde illi reprehenduntur ab Apostolo, (*Rom.* 1.) qui dicentes se esse sapientes, stulti facti sunt, & mutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominum, & volucrum, & quadrupedum, & serpentum . . . & coluerunt, & servierunt creaturæ potius, quam Creatori. Utrum vero præter Deum aliquid adorare, ac colere permissum sit, & quo adorationis genere id fieri possit, dicemus alibi, dum de Cultu & Veneratione Sanctorum, & sacrarum Rerum, atque Imaginum adversus nostri temporis Hæreticos erit disputandum.

4. Nunc vero de illis externis Religionis actibus considerandum est, per quæ Deo aliquid offertur.

PROPOSITIO XIV.

Sacrificium jure Naturæ Deo, solique debetur.

1. EA porro, quæ Religionis causa Deo offeruntur, in duplici sunt differentia. (*q.* 86. *ar.* 1.) Aliquid enim sic Deo exhibetur, ut integrum maneat divino cultui deputandum, vel in usus ministrorum expendendum, & horum mera oblatio est, non sacrificium. Si vero aliquid ita in divinum cultum exhibetur, quasi in aliquod

quod

quod sacrum, quod inde fieri debeat, consumendum sit, & oblatio est, & sacrificium. Ex qua D. Thomæ doctrina sacrificium in stricta, & propria acceptione definitur a Bellarminio, (*de Sac. Mis. l.* 1. *c.* 2.) ut sit quo res aliqua sensibilis, & permanens per sacros ministros offertur Deo in protestationem divini dominii consumenda, aut quomodo trasmutanda. Dicitur: Rei sensibilis. Unde oblatio cogitationum, & internorum affectuum non proprie dicitur sacrificium, sed lato quodam modo, in quo sensu dictum est ab Augustino: (10. *de. Civ. c.* 6.) Verum sacrificium est omne opus, quod agitur, ut sancta societate inhæreamus Deo, & sacrificium dicitur (*Ps.* 50.) spiritus contribulatus. Dicitur, rei permanentis, ut excludantur preces, hymni, psalmi, & Cantica, quæ in honorem, & laudem Dei canuntur, aut recitantur, quæ tamen etiam Sacrificii nomine in Scripturis appellantur, quum dicitur: (*Ps.* 49.) Immola Deo Sacrificium laudis. Additur: Per sacros Ministros, quia non cuicunque actio sacrificandi competit, ut infra explicabitur. In protestationem divini Dominii, quia per sacrificium singulari quodam modo Deo tanquam vitæ, & mortis Domino subjicimur, & hanc ejus excellentiam peculiari ritu significamus. Dicitur denique consumenda, aut quoquomodo transmutanda, quia, ut D. Thomas loquitur, (*ib. ar.* 3. 3.) sacrificia proprie dicuntur, quum circa res oblatas aliquid fit, sicut quod animalia occiduntur, aut comburuntur, quod panis frangitur, & comeditur, & hoc ipsum nomen sonat, nam sacrificium dicitur ex hoc, quod homo facit aliquid sacrum. Oblatio autem dicitur, quum Deo aliquid offertur, etiam si nihil circa ipsum fiat, sicut dicuntur offerri denarii, vel panes in altari, circa quos nihil fit.

2. Ex qua sic explicata definitione probatur propositio primo (*ib. art.* 1.) Nam ratio naturalis dictat homini, quod alicui superiori subdatur propter defectus, quos in se ipso sentit, quum corporis, tum animi, in quibus ab aliquo superiori indiget adjuvari, ac dirigi; sed homo naturali ratione aliam substantiam superiorem se non cognoscit præter eam, a qua habuit existentiam, sive primam omnium causam, quam Deum esse dicimus: ergo naturalis ratio dictat homini, ut divinæ dominationi, ac potestati se subjiciat. Item: In omnibus rebus naturalibus est ordo aliquis, quo superioribus, & perfectioribus inferiora subduntur: ergo in naturis rationalibus eundem ordinem esse necesse est, per quem homo ei quod est supra hominem subjectionem, & honorem exhibeat secundum modum suum; est autem homini maxime naturale, ut internos affectus, & animi conceptiones signis sensibilibus exprimat, quum sit spiritu, & corpore compositus, & ex sensibilibus cognitionem accipiat: ergo ex naturali ratione procedit, quod quibusdam rebus sensibilibus homo uta-

utatur quasi signis, quibus internam subjectionem, & honorem, quem Deo exibet, significet, atque exprimat, unde & in humanis subditi Principibus, & clientes Patronis in recognitionem dominii munera offerre consueverunt. Hujusmodi autem usus rerum sensibilium in protestationem supremi dominii Dei pertinet ad rationem sacrificii: ergo oblatio Sacrificii pertinet ad Jus naturale. Præterea: Quod apud omnes Gentes usu reseptum est, id videtur ex naturæ jure descendere. Omni enim in re, ut Tullius inquit, (1. *Tusc.*) communis hominum consensio Lex naturæ putanda est: sed in qualibet ætate, & apud quaslibet hominum nationes etiam remotissimas Peruvianorum, Mexicanorum, Sinarum &c. ritus, altaria, templa, Sacerdotes, & Sacrificiorum genera plura inventa sunt, quod Plutarcus, Tulliusque alibi citati, aliique ex Profanis observarunt: ergo sacrificiorum oblatio ex naturæ jure descendit.

3. Neque opponi potest diversitas rituum, & sacrificiorum, quibus Judæi, & Græci, Romani, & Scythæ, Tartari, aut Americani utebantur. Sicut enim quamvis ab diversis diversa numina colerentur, ut Sol, Ignis &c. tamen recte inferitur Numinis alicujus, sive Dei cognitionem apud omnes Gentes extitisse, veluti natura ipsa docente, ita quamvis diversa fuerint sacrificiorum genera, & ritus, tamen sacrificium superiori cuidam naturæ offerendum ex hac ipsa sacrificandi consensione colligimus. Oblatio enim sacrificii in communi est de lege naturali, inquit D. Tomas, (*q.* 85. *a.* 1. 1.) & ideo in hoc omnes conveniunt; sed determinatio sacrificiorum est ex institutione humana, vel divina non omnibus revelata, & ideo in hoc differunt.

4. Secunda autem pars propositionis, nimirum, soli Deo sacrificium deberi, ex dictis manifeste convincitur. (*ib. ar.* 2.) Sacrificium enim quod exterius offertur significat interius, spirituale sacrificium, quo anima se ipsam offert Deo, unde sacrificium Deo dicitur: (*Ps.* 50.) spiritus contribulatus; sed internum spirituale sacrificium soli Deo offerri potest, a quo solum cognosci, spirituum enim ponderator solus est Dominus, (*Prov. c.* 16.) ut supra (*l.* 5. *p.* 16.) ostensum est: ergo sicut soli Deo summo debemus sacrificium spirituale offerre, ita etiam ei soli debemus offerre exterius sacrificium. Præterea: Anima se ipsam Deo offert tanquam suæ creationis principio, & suæ beatitudinis fini; sed hæc duplex ratio soli Deo competit, ut ostensum est: soli ergo Deo interius, atque adeo & exterius sacrificicium debetur. Confirmatur: Nam sacrificium offertur in protestationem supremi dominii, vitæ, & mortis, in cujus signum hostia occiditur, comburitur, aut quoquomodo consumitur, ut ostensum est; sed solus est Deus, qui mortificat, aut vivificat, deducit ad inferos,

& re-

& reducit, (1. *Reg. c.* 2.) unde & claves mortis habere dicitur: (*Apocal. c.* 10.) ergo soli Deo sacrificium debetur. Denique: In omni Republica observari videmus, ut summus Rector aliquo singulari signo honoretur, quod cuicumque alii deferretur, esset crimen læsæ majestatis; sed tale signum pro omni hominum cœtu habetur sacrificium: ergo quisquis alteri, præterquam Deo, Sacrificium offert, crimen læsæ divinæ majestatis incurrit. Unde dicitur: (*Ex.* 22.) Qui immolaverit Diis, occidetur, præterquam Domino soli. Nam genuflexiones, prostrationes, munerum oblationes, multaque alia, inquit Augustinus, (10. *de Civ. c.* 4.) de divino cultu usurpata sunt, quæ honoribus deferuntur humanis, sive humilitate nimia, sive adulatione pestifera, ita tamen quod ii, quibus ea deferuntur, homines habentur, qui venerandi, & colendi dicuntur, & si multum eis datur, etiam adorandi. Quis vero unquam sacrificandum censuit, nisi Ei, quem Deum aut scivit, aut putavit, aut finxit? Hujus autem ulterior ratio est, quia sacrificium est præcipuus, & potissimus Religionis actus: Religionis autem objectum est honor, & cultus debitus Deo; non autem creaturæ cuicumque, ut supra dictum est.

5. Ex prima porro propositionis parte liquet, omnes omnino homines ad aliquod sacrificii genus Deo offerendum teneri. (*q.* 85. *a.* 4.) Ad ea enim, quæ sunt de lege naturæ, omnes tenentur. Unde, qui Christianas literas utriusque Testamenti sciunt, non hoc culpant in sacrilegis ritibus: (*Aug. ep.* 49.) Paganorum quod templa construant, & instituant sacerdotia, & faciant sacrificia; sed quod hæc Demoniis, atque Idolis exhibeant. Si ergo aliquis divinæ legis invisibiliter ignarus nunc Deo creatori bovem, aut agnum immolaret, næ ille verum sacrificium, Deoque gratum faceret, ut Lessius scribit, (1. 2. *c.* 38.) immo ad hujusmodi, aut aliud simile sacrificium teneretur, quod in omnes homines ab unius primi institutione emanavit. Quamvis tamen omnes sacrificium offerre teneantur, non id per se, sed per sacrorum Ministros præstare debent, quos Sacerdotes omnis retro tam sacra, quam profana antiquitas appellavit. Sacerdotes enim ad hoc constituuntur, (*q.* 85. *a.* 4. *ad.* 3.) ut sacrificia offerant, quæ sunt specialiter ad divinum cultum deputata, non solum pro se, sed etiam pro aliis. Unde in nostra Liturgia dicimus: Pro quibus tibi offerimus, vel qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis. Quædam vero sunt alia sacrificia, quæ quilibet Deo pro se offerre potest, internos nimirum animi affectus, qui nostri sacrificii potiores partes sunt, quas externo ritu significamus. (*ibid.*) Sicut autem lege naturæ ad offerendum sacrificium tenemur, & tamen rerum offerendarum determinatio ex positivo jure descendit, Deo quod sibi placitum erat sanctis hominibus inspirante, ita & electio Sacerdotum,

locusque, & tempus, per quos, ubi, & quando sacrificium offerendum esset, positivo jure sunt instituta, de quo, quum de Christianæ Religionis sacrificio agetur, dicendum.

6. Jam vero ex secunda stabilitæ propositionis parte liquet quam immerito Hæretici Catholicos reprehendant, quod Cælitibus sacrificia offeramus, ipsisque altaria, & templa erigamus. Immerito inquam. Nam quis audivit aliquando Fidelium Sacerdotem stantem ad altare, etiam super Sancti Martyris corpus ad Dei honorem, cultumque constructum, dicere in precibus: Offero tibi, Petre, Paule, vel Cypriane, quum apud eorum memorias offeratur Deo, qui eos & homines, & Martyres fecit, & sanctis suis Angelis cælesti honore sociavit? (*Aug. de Civ. l.* 8. *c.* 27.) Ecclesia profecto usu, & more ab Apostolorum temporibus ad nos usque perducto, templa in Dei cultum, & Martyrum memoriam extruxit, idque veterum Patrum pluribus testimoniis firmat Durandus, ex quo nos alibi, Missas etiam nonnullas, ut Tridentina Synodus loquitur, (*sess.* 22. *c.* 3.) in honorem, & memoriam Sanctorum celebrare consuevit; non tamen illis sacrificium offerri docet, sed Deo soli, qui eos coronavit, Ei de illorum victoria gratias agens, eorumque patrocinia implorans, ut ipsi pro nobis intercedere dignentur in cœlis; quorum memoriam facimus in terris. (*Aug. ibid.*) Nec eisdem Martyribus templa, sacerdotia, sacra, sacrificia constituimus . . . . Honoramus sane eorum memorias, tanquam sanctorum hominum Dei . . . . sed quæcumque adhibentur religiosorum obsequia in Martyrum locis, ornamenta sunt memoriarum, non sacra, vel sacrificia mortuorum, tanquam Deorum. Hæc obiter, de hoc autem Ecclesiæ more alibi opportunius.

7. Licet autem omne sacrificium in Dei honorem, & cultum præcipue referatur, tamen secundum diversos fines ab offerentibus intentos, quatuor distingui possunt in universum sacrificiorum genera, quorum primum vocare possumus Latreuticon, quod in servitutis nostræ, & divini dominii protestationem simpliciter offertur, & hujusmodi erat apud Hebræos Holocaustum. Alterum vocare possumus Expiatorium, quod fit, ut Deum nobis placatum, & propitium reddamus, & peccata nostra expiemus, cujus generis erant, quæ ab Hebræis dicebantur sacrificia pro peccato, & pro delicto. Tertium dicere possumus Impetratorium, quo bona, quæ cupimus, & petimus, impetremus. Quartum denique dicamus Eucharisticon, per quod debitas Deo pro beneficiis acceptis gratias referimus, quæ duo postrema genera Hostiarum Pacificarum nomine complectebantur Hebræi. Has tamen omnes differentias Hostiarum apud Christianos, una atque eadem implet Dominici corporis, & Sanguinis oblatio, ut suo in loco multis firmabitur.

8. Ad

8. Ad quoddam etiam, uti diximus, late acceptum Sacrificii genus reduci possunt omnia illa, quæ sine ulla sui immutatione Deo offeruntur, vel in divinum cultum, vel in usum sacrorum Ministrorum expendenda, quæque communi vocabulo Oblationes dicuntur. (*q.* 86. *ar.* 1.) Hæ autem de sui ratione habent, quod voluntarie offerantur, secundum illud, quod in Exodo, (*cap.* 25.) dicitur: Ab homine, qui offert ultroneus, accipietis eas. Potest tamen contingere, ut aliquis ad oblationes teneatur quadruplici ratione. Primo quidem ex præcedenti conventione, sicut quum alicui conceditur aliquis fundus Ecclesiæ, ut certis temporibus certas oblationes faciat, quod tamen habet rationem census. Secundo ex præcedenti promissione, aut deputatione, sicut quum aliquis offert donatione inter vivos, aut in testamento rem aliquam mobilem, aut immobilem relinquit Ecclesiæ in posterum solvendam. Tertio propter Ecclesiæ necessitatem, puta, si ministri Ecclesiæ non habeant, unde sustententur. Quarto propter consuetudinem. Tenentur enim fideles in aliquibus solemnitatibus ad aliquas oblationes consuetas, de quibus in Exodo (*c.* 23.) dicitur: Non apparebis in conspectu meo vacuus, unde illud Gregorii VII. (*de Cons. dist.* 1.) omnis Christianus procuret ad Missarum solemnia aliquid Deo offerre. In his duobus tamen ultimis casibus remanet oblatio quodammodo voluntaria, scilicet quantum ad quantitatem, & speciem rei oblatæ. Vi autem præcepti in nova Lege solum ad Primitias, & Decimas tenemur, de quibus, quum de præceptis Ecclesiæ agendum nobis erit.

PROPOSITIO XV.

Voti natura, vis, utilitas.

1. Postquam de externis Religionis actibus dictum est, quibus Deo aliquid offertur, agendum est de iis actibus, per quos aliquid Deo promittitur, quos Vota nominamus. Est autem Votum in hac Theologica acceptione consideratum: Conceptio boni propositi, firmata ex animi deliberatione, qua quis ad aliquid faciendum, vel vitandum Deo se obligat, (2. 2. *q.* 88. *art.* 1.) sive ut brevius Bellarminius: (*l.* 2. *de Monach. c.* 14.) Promissio Deo facta de meliori bono. Promissio autem propositum, & hoc deliberationem præexigit. Tria ergo ad votum necessaria sunt, nimirum Deliberatio, Propositum, & Promissio. Superadduntur autem quandoque verba, testes &c. ad quandam voti confirmationem, vel ad aliorum contestationem; ut non solum desistamus a fractione voti propter timorem Dei, sed etiam propter reverentiam hominum;

 quod

quod pertinet non ad naturam voti, sed ad ejus solennitatem, de qua intelligenda est definitio illa Magistri Sentent. (38. *dist.* 4. *l. Sent.*) Votum est testificatio spontaneæ promissionis, quæ Deo, de his, quæ Dei sunt, fieri debet. Promissio vero est earum rerum, quas quis pro aliquo voluntarie facit: fit autem pro quopiam quod ei vel gratum est, vel utile. Stulta enim esset promissio ejus, quod non esset ei acceptum: quod si esset ei noxium, non illa promissio, sed comminatio diceretur. Et ideo quum omne peccatum sit contra Deum, nec aliquid possit esse Deo acceptum, nisi sit actus virtutis, consequens est, ut de nullo illicito, nec de aliquo indifferenti votum fieri debeat, sed solum de aliquo actu virtutis. Sed quia votum est promissio voluntaria, necessitas autem voluntatem excludit, id quod est absolute necessarium esse, aut non esse, sub votum non cadit. Stultum enim esset, si quis voveret se moriturum, vel non volaturum. Illud vero, quod non habet absolutam necessitatem, sed necessitatem ex fine, puta, quia sine eo non potest esse salus, ut observatio mandatorum, cadit quidem sub voto, in quantum voluntarie fit, non autem in quantum est necessitatis. Illud autem, quod neque cadit sub necessitate absoluta, neque sub necessitate finis, omnino est voluntarium, & ideo proprissime cadit sub votum. Hoc autem dicitur esse majus bonum comparative ad bonum, quod communiter est de necessitate salutis, & ideo proprie loquendo dicitur votum esse de meliori.

2. Ex qua D. Thomæ doctrina septem rerum genera, circa quæ actus humani versantur, considerat Cajetanus. Primum absolute necessarium, de quo votum non est. Secundum necessarium, de quo votum esse potest, & de facto Christianos omnes ex voto in baptismo nuncupato teneri ad Christi fidem, legemque servandam, & renutiandum Diabolo, & pompis, & operibus ejus, veterum Scholasticorum cum Magistro (*l.* 4. *dist.* 38.) sententia est, ex quorum mente respondet D. Thomas. Communis tamen cum Cajetano, Soto, Azorio, Bellarminio, sententia tenet in baptismi susceptione votum non nuncupari, alias omnis mandatorum transgressio sacrilegium esset. Tertium nullo modo necessarium, sed expediens ad salutem, & horum est proprie votum, quæ non nisi de consilio esse dicuntur. Quartum genus ea complectitur, quæ bona quidem sunt; nec de præcepto tamen, nec de consilio, ut nubere, magistraturam gerere &c. Quintum genus eorum est, quæ suapte natura bona, aut mala non sunt, ut ultra muros urbis non spatiari, & similia. Circa hæc autem duo genera votum esse non potest, nisi ex aliqua circumstantia videantur esse meliora voventi, ad ejusque salutem magis conducentia. Unde Cajetanus, & Azorius recte opinantur, matri-

mo-

monium, si non ut naturæ officium, sed ut libidinis remedium assumatur, voti materiam esse posse, melius est enim nubere, quam uri, & similiter in aliis casibus, in quibus aut matrimonium, aut res quæpiam ex se indifferens, virtutis materia esse potest. In sexto genere ea sunt, quæ sine positiva aliqua imperfectione, aut levi culpa fieri non possunt. In septimo, quæ læthale peccatum important, & horum quidem votum esse non posse manifestum est. Ex his autem diluuntur facile multa dubia, quæ circa voti materiam excitantur a Theologis, & videri possunt apud Azorium, (*Ins. lib.* 11. *c.* 13.) Sotum, (*l.* 7. *de Just. & in* 4. *dist.* 38.) Suarium, (*lib.* 4. *de Rel.*..) Castropalaum. (*tr.* 15. *disp.* 1.)

3. Quum autem voti vinculum, atque obligandi vis ex voventis proposito, ac deliberata voluntate oriatur, certi juris est, voti obligationem ultra voventis propositum, atque intentionem non extendi; unde dictum est: (*Deut.* 23.) Facies, sicut promisisti Domino Deo tuo, & propria voluntate, & ore tuo loquutus es. Ad fidelitatem hominis enim pertinet, ut solvat, quod promisit: (*q.* 88. *art.* 3.) Unde secundum Augustinum, (*l. de mend. c.* 20, *& Epist.* 19.) fides dicitur ex hoc, quod fiant dicta. Maxime autem debet homo Deo fidelitatem quum ratione dominii, tum etiam acceptorum beneficiorum. Unde dicitur: (*Eccli.* 5.) Quodcumque voveris, redde. Multo enim melius est non vovere, quam post votum promissa non reddere. Ex quo patet, voti vinculo solum voventem obstringi. Quod si quando voti solvendi obligatio ad hæredem, aut successorem transit, ea non ex Religione, sed ex justitia, fidelitate, aut obedientia obligatio nascitur, ut in votis, quæ realia dicuntur, quorum obligationem ad hæredem transire constat, ut dicitur in leg. si quis rem ff. de Pollicitat. & communis est Sapientum sententia. Similiter quia ligatio voti ex propria voventis voluntate, & intentione causatur, (*ib. ad* 3.) inde etiam tempus voti solvendi determinandum est. Et ideo si in intentione, & voluntate voventis est obligare se ad statim solvendum, tenetur statim solvere. Non enim minus obligat promissio Deo facta, quam homini; at inter homines, si sine die constituas, confestim tecum agi poterit, si statim, ut constituisti, non solvas leg. promissor ff. de constit. pecun. Statim autem, & quam primum quum dicitur, cum aliquo temperamento, & temporis spatio accipi debet, leg. quum dicimus, leg. ratum ff. de solution. Unde dicitur in Deuteronomio: (*c.* 23.) Quum votum voveris Domino Deo tuo, non tardabis reddere, quia requiret illud Dominus Deus tuus, & si moratus fueris, reputabitur tibi in peccatum.

4. Item: Quum votum necessario importet deliberatum propositum, patet, neminem vovere posse, nisi sui compos sit, unde fatui, &

& amentes voti incapaces sunt. Similiter etiam sui juris esse necesse est, saltem quod ad subjectam voti materiam attinet, alias vota omnino erunt irrita, aut Ejus, cui vovens subditur, authoritate, irritari, cassarique poterunt, ut infra dicetur.

5. An autem voto se ad aliquid in Dei obsequium faciendum, aut vitandum obstringere liceat, expediatve in dubium revocare conati sunt Hæreticorum nonnulli, ea moti ratione, quod actus virtutum tanto sunt magis laudabiles, quanto magis liberi; sed tanto magis sunt liberi, quanto minus quis ad aliquid observandum adstringitur; majori autem necessitate adstringitur, qui voto, quam qui sine voto operatur: ergo laudabilius est sine voto, quam cum illo operari. Hinc inter Recentiores Petrus Martyr. (*l. de cælib. & votis Monast.*) vota inter Judaicæ Legis antiquas cæremonias computat per Gratiæ legem abolitas, & a Christianis non observandas, contra quem disputavit singulari capite Bellarminus. (*de Monach. l.2. c.24.*) In genere autem eos omnes optime confutavit D. Thomas, quum in 3. contra Gent. (*c.*138.) tum in secunda parte Summæ, (*q.*88. *art.* 4. *&* 6.) triplici ratione. Prima quidem: quia nobilioris virtutis opus est nobilius; sed nobilior virtus est Religio, quam Castitas, aut Abstinentia: ergo se continens, aut abstinens ex Religione nobilius opus præstat, quam qui amore Castitatis, aut abstinentiæ id facit; sed qui operatur ex voto, facit actum Religionis, ad quam pertinet quidquid ad Dei cultum, & obsequium refertur; votum autem nonnisi in obsequium Dei, & de his, quæ Dei sunt, fieri debet, ut dictum: laudabilius igitur quis ex voto, quam sine voto operatur. Confirmari id ipsum potest a contrario: Nam facere contra id, quod quis vovit majus peccatum est, fit enim transgressor reus infidelitatis in Deum: ergo quum votum observatur, majus est meritum. Ut enim ait Augustinus: (*l. de Virg. c.* 8.) Virginitas, non quia Virginitas est, sed quia Deo dedicata est, honoratur. Secundo: Actus, quo homo se subjicit Deo, bonus est: ergo actus quo magis, & perfectius homo Deo se subjicit, melior est; sed qui jejunat v. g. non ex voto, non offert Deo nisi hunc actum abstinentiæ; qui autem ex voto, non solum actum, sed etiam potestatem, & libertatem consecrat, ac subjicit Deo: ergo quælibet virtutis operatio melior est, quum ex voto procedit. Tertio: Quia per votum voluntas immobiliter firmatur in bonum; facere autem aliquid ex voluntate firmata in bonum pertinet ad rationem virtutis, ut supra dictum est, & habetur in 2. Ethicor. Sicut contra peccare mente obstinata in malum aggravat peccatum, quod a Theologis dicitur peccatum in Spiritum Sanctum, cujus ratio est, quia propositum voluntatis statuentis non declinare a bono, aut recedere a malo manet virtute in tota consequutione, & pro-

progressu actus, etiam si de tali proposito postea non cogitetur, facitque virtutis, aut peccati actum intensiorem; sed quo majori intensione, & conatu voluntas fertur in bonum, aut in malum, actus bonitas; aut malitia crescit: ex circumstantia igitur voti actus humani nobiliores, & laudabiliores evadunt.

6. Nec Hæreticorum argumentatio allata ullius momenti est. Videntur enim hi homines, ut D. Thomas inquit, (*ibid.*) necessitatis rationem ignorare. Alia enim est necessitas coactionis, & hæc laudem virtuosorum actuum diminuit, quia voluntario opponitur, & ideo contristans, & dura est, ut dicitur in 5. Metaph. & de hac intelligendus est locus Prosperi dicentis: (*de Vit. cont. l.* 2.) Sic abstinere, & jejunare debemus, ut non nos necessitati jejunandi subdamus, ne non devoti, sed inviti rem voluntariam faciamus. Quod desumptum est ex Apostolo ajente: (2. *Cor.* 9.) Non ex tristitia, aut ex necessitate. Hilarem enim datorem diligit Deus. Est autem quædam necessitas ex interiori inclinatione procedens, & hæc laudem virtuosi actus non minuit, sed auget, facit enim voluntatem magis intense tendere in actum virtutis. Patet enim, quod habitus virtutis quanto perfectior fuerit, tanto vehementius voluntatem facit tendere in bonum virtutis, & minus ab eo deficere. Quod si ad finem perfectionis devenerit, quamdam necessitatem infert ad bene agendum, ut in Beatis, qui peccare non possunt, ut alibi (*l.* 18. *prop.* 5.) dicitur. Nec tamen propter hoc, aut libertati voluntatis aliquid deperit, aut actus bonitati. Est autem alia necessitas ex fine, sicut alicui necesse est habere navem, ut mare transeat. Patet autem, quod nec hujusmodi necessitas libertatem voluntatis diminuit, nec actus bonitatem: quin potius quod quis agit quasi necessarium ad finem ex hoc ipso laudabile est, & tanto laudabilius, quanto finis fuerit melior. Necessitas autem observandi quæ quis vovit, aut obediendi ei, cui se supposuit, non est necessitas coactionis, sed neque ex interiori inclinatione proveniens, sed ex ordine ad finem. Est enim necessarium voventi hoc, vel illud agere, si votum implere velit, & obedientiam servare. Hæc autem necessitas non violentiam, aut tristitiam causat in his, qui sunt bene dispositi. Unde Augustinus: (*ep. ad Arment. & Paul.*) Non te vovisse pœniteat, immo gaude jam tibi non licere, quod cum tuo detrimento licuisset. Non nulla alia de hoc argumento dabimus, quum de Ecclesiasticorum Cælibatu, & Monasticis Votis adversus Recentiorum temporum Hæreticos disputabitur. Restat, ut universim de voti cessatione dicamus.

7. Cessat autem votum, sive vim amittit obligandi quadrupliciter. Primo per cessationem causæ finalis, secundo per irritationem, tertio per dispensationem, quarto denique per commutatio-

tionem. Et circa primum quidem commuis sententia DD. est; cessante causa finali unica voti emittendi, obligationem voti extingui. Abbas, Hostiens. in cap. magnæ de Voto, & voti Redemp. Azorius, Suarez, Castropalaus, apud quos alii. Vovisti v. g. eam domum non ingredi ad vitandam peccandi occasionem: cessante eo periculo, voti reus non es, si domum ingrederis. Dixi causa finali, nam causa mere impulsiva cessante, votum non cessat. Idemque juris est, si non unica causa vovendi fuerit, quæ cessavit.

8. Irritum porro fit votum deficiente consensu ejus, cujus authoritati, vel vovens, vel voti materia subjecta est. Votum enim est quædam promissio Deo facta. (*q.* 88. *art.* 8.) Nemo autem potest per promissionem se firmiter obligare ad id, quod est in potestate alterius, sed solum ad id, quod est in sua potestate; sed quandocumque aut vovens ipse, aut voti materia est alicui subjecta, non est in potestate voventis facere quod vult, sed ex alterius voluntate dependet: ergo hujusmodi, citra superioris consensum, vota sunt irrita. Comparantur enim votis conditionalibus, propter implicitam conditionem: si patri, marito, Domino, tutori, Curatori, Abbati libuerit, aut ei, sub cujus potestate res promissa est. Discrimen autem illud intervenit. Nam quum vovens ipse alterius potestati subjectus, & non sui juris est, tunc irritatio directa dicitur; si vero, non vovens, sed sola voti materia in alterius est potestate, irritatio erit indirecta. Vovisti v. g. Compostellanam peregrinationem ad Jacobi Apostoli corpus venerandum, Italus quum sis. Si Rex Catholicus, sub cujus ditione Compostella est, omnibus Italis aditum in Hispaniam negaverit, voto solutus es, quamvis Rex ille nullam in te jurisdictionem habeat. Irritatio igitur directa, authoritatem, dominiumque irritantis in voventem supponit. Dominium autem non solius jurisdictionis, sed cujusdam etiam proprietatis, quale habent de jure naturæ pater in filium, maritus in uxorem; de jure Gentium herus in mancipium: de jure civili tutor in pupillum, Curator in minorem: de jure Canonico Prælati ordinum Regularium in subditos. (*q.* 88. *art.* 8.) Quia vero ex quo homo venit ad annos pubertatis, si sit liberæ conditionis, sui juris est, quantum ad ea, quæ ad suam personam spectant, ut ingressus in Religionem, contractio matrimonii, & his similia; non est autem suæ potestatis quantum ad domesticam administrationem. Unde circa hoc non potest aliquid vovere, quod ratum sit, sine consensu patris. Servus autem, quia est in potestate domini etiam quantum ad personales operationes, non potest se obligare ad Religionem, neque ad aliud quicquam, per quod ab obsequio domini sui abstrahatur... Religio-

giosus vero subditus est Prælato secundum professionem regulæ, quantum ad omnes suas operationes. Et ideo etiam si quis ad horam aliquid facere possit, quando ad alia non occupatur a Prælato, quia tamen nullum est tempus exceptum, in quo Prælatus non possit eum circa aliud occupare, nullum votum Religiosis est firmum, nisi sit de consensu Prælati: Sicut nec votum puellæ existentis in domo, nisi de consensu patris, nec uxoris, nisi de consensu mariti. Et similiter de pupilli, & minoris voto dicendum sine consensu Tutoris, & Curatoris, in his nimirum, in quibus filius, Servus, Monachus, uxor, pupillus, minor sui juris non sunt. Ex qua clara, ac dilucida D. Thomæ doctrina patet responsio ad plura quæsita, de quibus fuse disputant Suarez, Sotus, Lessius, Azor, Castropalaus, & Canonici juris Interpretes ad Rubricam de Voto, & Voti Redemptione.

9. Nunc de dispensatione disserendum est, quæ vox apud Theologos voti suapte natura constantis, & validi intelligitur authoritate Superioris facta rescissio, in quo dispensatio ab Irritatione distinguitur. Votum enim ejus, qui sui juris in vovendo non est, ab initio non subsistit, nisi sub conditione impetrandi consensus. An vero humana authoritate fieri possit, ut promissio Deo facta ab eo, qui sui juris est, rescindatur, dubitatum est. In his, enim quæ sunt de lege naturæ, & in præceptis divinis non potest per hominem dispensari, & maxime in præceptis primæ tabulæ, quæ ad honorem Dei referuntur; sed reddere promissum, aut votum solvere ex lege naturæ descendit, & ex divino præcepto habetur, pertinetque ad præcepta primæ tabulæ quum sit Religionis actus, ut dictum est: ergo voti obligatio nulla humana authoritate rescindi potest. Unde in Levitico (*cap.* 27.) præceptum erat, ut si quis animal, quod immolari posset, vovisset Domino, id sanctum esset, & mutari non posset; nec melius malo, nec pejus bono. Confirmatur: quia ex promissione facta homini, jus acquiritur promissario: ergo ex promissione Deo facta jus acquiritur, ut ita loquamur, Deo; sed jus Deo acquisitum humana authoritate rescindi non potest: ergo. His tamen non obstantibus tenendum est, posse per hominem in voto dispensari non quidem authoritate humana, sed divina hominibus concessa, quam penes Ecclesiam esse alibi (*l.* 11. *p.* 10.) firmabitur. Quum autem votum sit, veluti privata lex, quam sibi quisque statuit, dispensatio voti ad modum dispensationis legis intelligenda est. (*q.* 88. *a.* 10.) Lex vero ponitur respiciendo ad id, quod ut plurimum est bonum. Sed quia contingit hujusmodi in aliquo casu non esse bonum, oportuit per aliquem determinari in illo particulari casu legem non esse servandam, & hoc est

proprie dispensare in lege . . . . . . Similiter autem ille, qui vovet, quodammodo sibi legem statuit, obligans se ad aliquid, quod est secundum se, & ut in pluribus bonum. Potest tamen contingere, quod in aliquo casu sit vel simpliciter malum, vel inutile, vel impeditivum majoris boni, quod est contra rationem voti, ut supra dictum est . . . . (*ibid. ad* 2.) Enimvero sicut de jure naturali, & præcepto divino tenemur implere votum, ita etiam tenemur obedire Superiorum legi, aut mandato. Et tamen quum dispensatur in aliqua lege humana, non fit ut legi non obediatur, quod est contra legem naturæ, & præceptum divinum; sed fit, ut hoc quod erat lex, non sit lex in hoc casu. Ita etiam authoritate Superioris dispensantis fit, ut hoc quod continebatur sub voto, non contineatur, in quantum determinatur in hoc casu, non esse congruam materiam voti. Et ideo quum Prælatus Ecclesiæ dispensat in voto, non dispensat in præcepto juris naturalis, vel divini, ut arguens contendebat, sed determinat id, quod cadebat sub obligatione deliberationis humanæ, quæ non potuit omnia circumspicere. Textus autem Levitici loquitur de animali, non utcumque per votum promisso, sed jam tradito, & in cultum Dei consecrato, (*ib. ad* 1.) sicut nec modo potest quis rem, quam vovit jam consecratam, puta, calicem, vel domum commutare in melius, vel in pejus.

10. Ex data D. Thomæ doctrina fit primo, dispensationem in voto actum esse jurisdictionis. Secundo: actum esse jurisdictionis spiritualis, quæ Principi, aut sæculari cuilibet Magistratui non competit. Non enim dispensatur nisi in nomine, & persona Christi, dicente Apostolo: (*Cor.* 2.) Nam & ego quod donavi, si quid donavi, propter vos in persona Christi. Potestas autem Christi, cujus regnum non est de hoc mundo, hujus mundi Principibus commissa non est. Fit tertio, dispensationem sine justa, & gravi causa in votis fieri non posse, factamque prorsus invalidam, atque irritam, & illicitam esse. Dispensatio enim non fit nisi per quamdam Superioris sententiam declarantem id quod votum fuerat, non esse in præsenti casu congruam voti materiam, atque adeo voventem ad ejus observationem non teneri; sed ut id, quod erat congrua voti materia, postea talis non sit; fieri non potest ex sola Superioris voluntate, sine aliqua causa quæ hujusmodi mutationem induxerit: ergo sine hujusmodi causa, dispensatio fieri non potest, & facta non tenet. Quod verum etiam puto de dispensatione facta ex causa existimata justa, & legitima ab Superiori, & a subdito, si postmodum talis non esse deprehendatur, ut cum aliis tenet Castropalaus. (*Tract.* 15. *disp.* 2. *pun.* 9. *T.* 3.) Si autem esset causa apparens, per quam saltem in dubium verteretur, potest stare judicio Prælati dispensantis; (*q.* 88. *a.* 12.) non

ta-

tamen juudicio proprio, quia ipse non gerit vicem Dei, nisi forte in casu, in quo id, quod vovit esset manifeste illicitum, ut infra.

11. Justæ autem causæ vota rescindendi sunt necessitas, & utilitas publica, aut privata. Item occasio ruinæ, sive peccati periculum, quum probabiliter judicatur sive ex occasionum frequentia, sive ex voventis fragilitate votum sæpius violandum, ut in conjugatis votum non petendi debitum, vel votum faciendi semper, quod perfectius fuerit, aut vitandi omne peccatum veniale, vel etiam omne mortale. Item: quum ex quadam animi levitate, vel ex passionis impetu, uti quando ira, metu, mærore, aut ingenti lætitia vota fiunt, vel ex errore circa aliquam notabilem circumstantiam, & quum vi, aut dolo vota extorquentur. Quum item dubitatur an voverit, vel an congrua sit voti materia, sive a principio, sive decursu temporis, ut Azor, & latius multis relatis Castropalaus. (*loc. cit.*) Fieri autem potest hæc dispensatio a quovis Episcopalem, aut quasi Episcopalem jurisdictionem habente. (*q.* 88. *ar.* 12. *ad* 3.) Unde quia Summus Pontifex gerit plenarie vicem Christi in tota Ecclesia, ipse habet plenitudinem potestatis dispensandi in omnibus dispensabilibus votis. Aliis autem inferioribus Prælatis, & ex privilegio Confessariis pœne omnium ordinum Regularium committitur dispensatio in votis, quæ communiter fiunt, & indigent frequenti dispensatione, ut habeant de facili homines, ad quem recurrant, sicut sunt vota aliquarum peregrinationum, jejuniorum, aut aliorum hujusmodi. Vota vero majora, puta Continentiæ, aut Castitatis perpetuæ, & peregrinationis terræ sanctæ reservantur Summo Pontifici. Hæc D. Thomas secundum jus antiquum loquutus. Jure tamen novo per Constitutionem Sixti IV. incipientem: Et si Dominici inter Extravagantes communes quinque sunt vota Romano Pontifici reservata, nimirum primum, & antiquissimum, quod dicitur Ultramarinum, sive peregrinationis ad Sepulchrum Domini. Nam olim quum Francorum bello sub Gottifreddo Bullonio Palæstina Saracenis erepta fuisset, & Hierosolymis Christiani Principes dominarentur, ex toto pene orbe Christiano pii homines ad Christi Domini sepulchrum invisendum ascendebantur. Deinde vero Saracenorum potentia, & armis res Christiana per Orientem labefactari cœpit, quo factum est, ut permulti voto se obstringerent ad auxilium Christianis Palæstinam commorantibus ferendum. Et quia votum erat magni momenti, quodque ex omni Europa viri primores nuncupabant Cruce assumpta, qui propterea Cruciati dicebantur, ejus absolutionem, ac dispensationem Romani Pontifices, qui ejus pii belli authores fuerant, sibi reservarunt, ne si ab Episcopis relaxaretur, multi passim eo voto solverentur cum magno Hierosolymitani Regni, & sanctæ Expeditionis detrimento.

 Re-

Recte igitur scripsit Abbas in cap. Ex multa de Vot., & Voti Redempt. nullum aliud votum præter ultramarinum esse Pontifici reservatum, & hoc quidem quando fuit emissum pro subsidio terræ sanctæ. Nam eo in capite Innoc. III. consultationi Cantuariens. Episcopi super negotio Cruce signatorum respondet: Crucem autem non assumebant, nisi qui in terræ sanctæ subsidium militiam, & peregrinationem voverant. Nihilominus tamen more, & consuetudine deinceps inductum est, ut voti ultramarini, etiam non subsidii, sed devotionis, & pietatis causa emissi absolutio sit Summo Pontifici reservata. Similiter etiam ante Sixti IV. constitutionem citatam usus invaluerat, ut vota Castitatis absolutæ nimirum, & perpetuæ, Religionis, non quo quis Religionem profitetur, sed quo Religionem se ingressurum promittit, peregrinationis item ad limina Apostolorum, & compostellanæ ad S. Jacobum Romani Pontificis authoritati reservarentur. Addit Navarr. peregrinationem Lauretanam, sed id usu receptum non est.

12. Celeberrima autem inter Theologos est voti divisio, qua aliud simplex dicitur, aliud solenne. In quo tamen solenne votum a simplice differat, sive in quo solennitas voti posita sit, non satis liquet. Putarunt nonnulli, votum solenne esse, quod publice coram testibus fit; sed vota ex hoc, quod publice fiant, possunt habere quamdam solennitatem humanam; non autem spiritualem, & divinam, inquit D. Thomas. (*q.* 88. *art.* 7. 3.) Unde aliud est votum esse publicum, & aliud esse solenne. Et quidem existimo, omne votum solenne publicum esse oportere, non autem ex hoc esse solenne, quod sit publicum. Secunda opinio est, solennitatem voti in quadam benedictione spirituali, & voventis consecratione consistere, per quam persona sanctificata, ac Deo consecrata manet, nec in usus voto contrarios adhiberi potest. Ita D. Thomas loc. cit. (*in corpore*) Hujus autem benedictionis, sive consecrationis Deus est author, quamvis homo sit minister, unde dictum est: (*Num. c.* 6.) Invocabunt nomen meum super filios Israel, & ego benedicam eis. Hanc autem D. Thomæ sententiam Cajetanus, & Recentiores communiter refellunt. Primo: quia sæpe votum solenne sine illa benedictione invenitur, ut in professione Prædicatorum, & aliorum plurium ordinum Regularium. Secundo: quia Professio tacita Religionis votum solenne includit, & tamen nulla intervenit benedictio. Tertio arguit Cajetanus: Quia voti solennitas non consistit in eo, cum quo stare potest, quod votum annexum sit simplex: sed cum consecratione personæ per ordinem sacrum v. g. stare potest, quod votum castitatis annexum sit simplex; ergo. Minor patet, nam quum votum castitatis Ordini Sacro annexum non sit nisi ex institutione Ecclesiæ, ut ipse D. Thomas fatetur, sicut

vo-

votum solenne annexuit, ita potuit votum simplex, aut nullum annectere. Item: si quis profiteretur Religionem, quæ erat approbata, approbatione cessante, quamvis benediceretur secundum ritum Ritualis Romani pro Monachis, aut alio simili, non propterea adstringeretur voto solenni: ergo votum Continentiæ non habet ex consecratione, nec votum Religionis ex benedictione solennitatem. Tertia sententia est, solennitatem voti consistere in exhibitione, sive traditione sui ipsius, ita quod votum simplex habeat solam promissionem; votum autem solenne promissionem, & sui traditionem, differantque sicut sponsalia, & matrimonium. Et ideo inquit D. Thomas, (*ib. ad* 2.) quum quis vovet aliqua particularia opera, ut peregrinationem, aut jejunium, tali voto non congruit solennitas, sed solum voto, quo quis se totaliter subjicit divino ministerio, aut famulatui . . . (*ib. in corp.*) Et hujus ratio est, quia solennitates non solent adhiberi, nisi quando aliquis totaliter mancipatur alicui rei. Non enim solennitas Nuptialis adhibetur, nisi in celebratione matrimonii, quando uterque conjugum sui potestatem alteri tradit. Et similiter voti solennitas adhibetur, quando aliquis per susceptionem sacri ordinis divino ministerio applicatur, & in professione certæ regulæ, quando per abrenuntiationem sæculi, & propriæ voluntatis aliquis statum perfectionis assumit. Hanc tamen opinionem etiam rejicit Cajetanus, & communiter Theologi. Primo: quoniam illa status mutatio, hominisque traditio, & mancipatio stare potest cum voto simplici, ut si Ecclesia institueret, quod in sacro ordine, aut in Religione aliqua votum simplex fieret. Hoc autem Ecclesiam non solum instituere posse, sed de facto instituisse patet in Clericis Regularibus Societatis JESU, in qua post biennium probationis emissa vota, & simplicia erant, & veros Religiosos, atque homines divino obsequio mancipatos, & Religioni omnino traditos constituebant, sicut aliorum Ordinum Regularium vota solennia, ut constat ex Gregorii XIII Constit. incipiente: Ascendente Domino. Rursus: per sacrum ordinem homo divino cultui mancipatur, & statum mutat sine dependentia ab annexo voto, ut patet in Ecclesia primitiva, & in Orientali usque in hodiernum diem. Item: qui in Religione non approbata se divino servitio devoveret omnino, atque aliis se regendum traderet, non propterea solenne votum emitteret: non ergo solennitas voti in illa sui exhibitione, & traditione consistit. Propterea aliorum quarta sententia est, votum simplex ab solenni solum distingui per effectum ex institutione Ecclesiæ ei adnexum, scilicet impedire matrimonium contrahendum, & dirimere contractum. Ita Cajetanus, nec dissentire videntur Suarez, (*T.* 3. *de Rel. l.* 2. *c.* 4. *& seqq.*) & Castropalaus, (*Tract.* 16. *disp.* 1. *punct.* 1.) dum voti solennis naturam constituunt in quadam perpe-

petuitate cum inhabilitate ad actus voto repugnantes. Hæc tamen & perpetuitas, & inhabilitas invenitur in votis Clericorum Regularium Societatis post biennium, ut patet ex Constit. cit. & tamen ea vota solennia non sunt. Azorius Canonici juris Interpretum sententiam sequutus, votum solenne illud censeri, ait, in quo juris Canonici cæremonia, & forma præscripta adhibetur. Verum quænam illa forma, ac cæremonia sit, aut ubi præscripta, non docet.

13. Et quidem si rem attentius introspiciamus, omnes illæ veterum Theologorum sententiæ unaquæque in sensu suo veræ esse inveniuntur. Tria enim in voto solenni necessario inveniuntur quasi voto intrinseca, aliudque extrinsecum. Primo votum ipsum. Secundo Deus votum acceptans. Tertio homo vicem Dei gerens, sive qui Dei nomine emissum votum acceptet, atque ex hoc triplici capite voti solennitatem desumendam esse existimo. Unde primo: Votum solenne fieri oportet per actus externos, & publicos. Votum enim mere internum, aut etiam externum soli voventi, ac Deo notum solenne esse non potest. Et in hoc sensu veritatem habet prima opinio. Quamvis enim votum quodvis simplex externum, & publicum fieri possit, id tamen suapte natura non exigit. Secundo ex parte ipsius etiam voti requiritur, ut sit absolutum & suapte natura irrevocabile per omnimodam mancipationem, & exhibitionem personæ; & novi status inductionem. Et in hoc sensu veritatem habet tertia opinio, quæ est D. Thomæ in 4. Sententia. (*dist.* 38.) Nam licet possit stare mancipatio personæ, & inductio novi status cum voto simplici, ut in Ordine Societatis JESU, aut etiam sine ullo voto; non tamen potest stare votum solenne sine tali sui traditione, & pristini status mutatione, unde argumentum contra eam D. Thomæ doctrinam factum tale est, ac si quis convinceret, hominem non esse intrinsece animal, quia invenitur aliquod animal præter hominem. Non enim D. Thomas in sola illa traditione solennis voti rationem consistere docuit, ut mox planum fiet.

14. Porro sicut ex parte voventis requiritur, ut modo dicto solennis fiat promissio, ita ex parte Dei requiritur, ut solennis sit acceptatio. Actus autem divinæ voluntatis nobis innotescere non possunt, nisi per aliqua externa signa. Signum autem certissimum divinæ acceptationis est acceptatio Ecclesiæ per Ministros suos, de quibus dictum est: (*Luc. c.* 10.) Qui vos audit, me audit. Et: (*Matt. c.* 16.) Quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum & in cœlis. Votum ergo solenne acceptationem Dei necessario requirit, quæ sensibilis, & manifesta fit per acceptationem Superioris Ecclesiastici Dei personam gerentis. Acceptatio autem illa Dei nihil est aliud, quam actus divinæ voluntatis obsequium illud gratum habentis, & vo-

ven-

ventem speciali quodam titulo sibi devincientis. Et hunc divinæ voluntatis actum consecrationem, & benedictionem aliquam spiritualem appellavit D. Thomas, (*q.* 88. *a.* 7.) quia per illam vovens sanctum quid Deo est, & divino cultui consecratum, & quia per verba benedictionum, orationum, invocationum, & externos quosdam ritus possessionem significantes innotescit, qui ex institutione Apostolorum adhibentur in professione certæ regulæ secundo loco post sacri ordinis susceptionem, ut Dionysius dicit in Secundo cap. Cœlest. Hierarchiæ. Ex quo patet veritas secundæ sententiæ, quæ propria est D. Thomæ, & quam Cajetani, & aliorum allata argumenta non labefactant. Non primum, quia voti solennitas attendi debet secundum aliquid spirituale, quod ad Deum pertineat, secundum aliquam spiritualem benedictionem. Hæc autem spiritualis Dei benedictio significatur per actum quemvis externum Superioris Ecclesiastici voventis oblationem acceptantis, & ratam habentis, sive sit benedictio, sive invocatio, sive vestitio, sive acceptio Chirographi vota solennia continentis, sive quid simile secundum diversos usus Ordinum ab Ecclesia approbatorum. Ad Secundum dicitur, per eosdem illos actus, per quos Professio tacita acceptatur ab Superiori Ecclesiastico nomine Dei, etiam divinam acceptationem, & spiritualem benedictionem, aut consecrationem fieri, & significari. Ad Tertium, considerandum est, inquit D. Thomas, (*ibi. art.* 11.) utrum Castitas sit esensialiter annexa ei, ad quod votum solennizatur, quia si non est ei essentialiter annexa, potest manere solennitas consecrationis sine Castitate, quod non posset contingere, si esset essentialiter annexa ei, ad quod votum solennizatur. Non est autem essentialiter annexum debitum continentiæ ordini sacro, sed ex statuto Ecclesiæ, ut patet in Ecclesia primitiva, & Orientali. Unde potest inveniri Consecratio sine voti solennitate; non autem solennitas voti sine aliqua voventis consecratione. Quartum vero frivolum est. Qui enim profiteretur Religionem antea approbatam, postquam approbata esse desiit, quamvis benediceretur, ejus vota neque solennia essent, neque vota Religionis omnino. Quia hujusmodi vota acceptans, non acceptaret nomine Ecclesiæ, quum legitima authoritate careret, atque adeo nec nomine Dei, unde esset benedictio mere externa, & corporalis, non interna, & spiritualis, per quam vovens Sanctum quid esset, ac Deo consecratum modo explicato.

15. Ad hæc, quum interna illa, & spiritualis Dei acceptatio, & benedictio nisi per aliquod externum, & sensibile signum nobis esse nota non possit, ut dictum est, hinc ad solennitatem voti præsentia opus est hominis vice Dei acceptantis per aliquem externum ritum, ac cæremoniam. Hujusmodi igitur personarum vicem Dei geren-

rentium electio; hujusmodi rituum, ac cæremoniarum institutio ad Ecclesiam pertinet, & in hoc sensu vera est quarta illa Azorii, & Canonici Juris Interpretum sententia.

16. Denique ex ejusdem Ecclesiæ institutione inhabilitas illa provenit, quam votum inducit ad actus externos, & civiles, v. g. ad matrimonium, aut contractum celebrandum, testamentum condendum &c. Et in hac parte vera est Cajetani, & aliorum sententia, qui effectum pro causa sumentes, solennitatem voti in ea inhabilitate constituerunt. Patet ergo, ad rationem voti solennis his omnibus opus esse. Ut fiat per actus externos. Secundo publicos: Tertio absolute. Quarto in perpetuum. Quinto ut sit publice nomine Dei acceptatum. Sexto ut persona, & signa, ac ritus, per quos hæc acceptatio fit sensibilis, sint ab Ecclesia instituti. De essentia enim, & natura rei ea censentur, quibus, aut aliquo eorum deficiente res non subsistit; sed quovis ex prædictis deficiente non stat ratio voti solennis secundum communem significationem huic voci subjectam. Nam votum mere internum, aut omnibus ignotum, conditionatum, ad tempus, solenne esse non potest. Item non videtur esse votum solenne, nisi fiat in manus alicujus Superioris Ecclesiæ, ac Dei personam gerentis, nec nisi fiat ordine, ritu, & cæremoniis ab Ecclesia approbatis, ut patet in omnibus votis, quæ solennia censentur: ergo.

17. Ex dictis fluit solutio duplicis quæstionis. Prima: An distinctio voti simplicis, & solennis sit ex ipsa utriusque natura, an ex jure Canonico, & institutione Ecclesiæ. Secunda, utrum possit ab homine votum solenne dispensari? Fluit, inquam, ex dictis solutio. Duplex enim solennitas in voto distinguenda ex supra tradita D. Thomæ doctrina, alia humana exterioris apparatus, alia spiritualis, & divina. Prima illa ex institutione Ecclesiæ descendit. Secunda autem in quadam spirituali benedictione, & consecratione consistit, (*q.* 88. *a.* 9.) & hæc, licet non sit ex Ecclesiæ institutione, tamen quia fit per ministerium Ecclesiæ, ideo solennizatio voti sub dispensatione Ecclesiæ cadit, id est, ad Ecclesiam pertinet definire, ac declarare, quæ vota pro solemnibus habenda sint, uti declaravit Bonifacius VIII. in cap. quod votum, de Vot. & Voti Redemp. in 6. illud votum dici debere solenne quantum ad post contractum matrimonium dirimendum, quod solennizatum fuerit per susceptionem sacri ordinis, aut per professionem expressam, vel tacitam alicujus Religionis approbatæ. Illa autem Bonifacii verba: Nos attendentes, quod voti solennitas ex sola constitutione Ecclesiæ est inventa, intelligenda sunt de solennitate humana, quantum ad effectum dirimendi matrimonii, qui effectus ex sola institutione Ecclesiæ voto attribuitur, non ex ipsa voti natura. Quod autem Pontifex de externa solum, & hu-

& humana solennitate loquatur, dum eam, ait, ex sola Ecclesiæ constitutione descendere, patet primo ex ipsa dubii propositione: Quod votum dici debeat solenne, & ad matrimonium dirimendum efficax? Secundo, quia de voto simplici deinde additur, nimirum, quod quanto fuerit manifestius, id est majori publicitate, & apparatu factum, tanto violator, ratione majoris scandali, graviori est pœna puniendus.

18. Pro secundæ vero quæstionis resolutione notandum, duo tantum esse solennis voti genera, ut patet ex Decretali inducta, nimirum, votum Continentiæ, quod solennizatur per susceptionem Ordinis sacri, & vota, quæ solennizantur per professionem Religionis approbatæ. Est autem considerandum, ut supra ex D. Thoma, utrum materia voti, puta, Continentia, sit essentialiter annexa ei, ad quod votum solennizatur. Quia si non est ei essentialiter annexa, potest manere solennitas consecrationis sine debito continentiæ, quod non potest contingere, si sit essentialiter annexa ei, ad quod votum solennizatur. Debitum autem Continentiæ non est essentialiter annexum Ordini sacro, sed solum ex institutione Ecclesiæ. Unde videtur, quod per Ecclesiam possit dispensari in voto solennizato per susceptionem sacri Ordinis. Est autem debitum Continentiæ, aut Paupertatis essentiale statui Religionis, per quem homo abrenuntiat sæculo totaliter Dei servitio mancipatus, quod non potest simul stare cum matrimonio, in quo incumbit necessitas consulendi uxori, & proli, & familiæ, & procurandi ea, quæ ad hæc requiruntur. Ut enim ait Apostolus: (1. *ad Cor.* 7.) Qui cum uxore est, solicitus est quæ sunt mundi, quomodo placeat uxori, & divisus est. Unde nomen μόναχος ab unitate, & solitudine sumitur per oppositum ad divisionem prædictam. Dicitur enim μόναχος quasi μονος, αχος, id est solitarius, ac tristis. Et ideo in voto solennizato per professionem Religionis non potest per Ecclesiam dispensari. Unde in cap. Quum ad Monasterium de Statu Monachor. inquit Innocent. III: Abdicatio proprietatis, sicut & custodia Castitatis ita est annexa regulæ Monachali, ut contra eam nec Summus Pontifex possit indulgere. Rationem autem reddit D. Thomas. Nam, ut habetur Levit. ult; illud, quod semel sanctificatum est Domino, non potest in alios usus commutari. Non potest autem facere aliquis Ecclesiæ Prælatus, ut id, quod est sanctificatum, sanctificationem amittat, etiam in rebus inanimatis, puta, quod calix consecratus desinat esse consecratus, si maneat integer. Unde multo minus potest aliquis Prælatus facere, ut homo Deo consecratus, quamdiu vivit, consecratus esse desinat. Solennitas autem voti consistit in quadam consecratione, seu benedictione voventis, ut dictum est. Et ideo non potest fieri per aliquem Ecclesiæ Præ-

Prælatum, quod ille, qui votum solenne emisit, desistat ab eo, ad quod est consecratus, puta, quod ille, qui est Sacerdos, non sit Sacerdos, licet possit Prælatus ob aliquam causam exequutionem ordinis inhibere. Et simili ratione Papa non potest facere, quod ille, qui est professus Religionem, non sit Religiosus, licet quidam Juristæ ignoranter contrarium dicant. Sunt ipsamet verba D. Thomæ.

19. Ex quibus patet, quam sit inepta Paludani, (*in* 4. *dist.* 38.) & Azorii, (*l.* 12. *c.* 7. *T.* 1.) interpretatio, qua D. Thomam loquutum existimant in sensu, ut vocant, composito, solumque docuisse, fieri non posse, ut quis sit Religiosus, & simul matrimonio utatur; at fieri, inquiunt, potest, ut quis Religione solutus, & liber nuptias contrahat, hoc est, ut ille, qui est professus Religionem, Religiosus esse desinat. At hoc disertis verbis negat D. Thomas, ut Cajetanus, quamvis contrarium teneat, fatetur. Patet etiam ex D. Thomæ doctrina, votum Religionis non esse indispensabile, neque quia votum est, neque quia continentiæ est, quum idem contingat in votis Obedientiæ, & Paupertatis, neque quia solennizatum est, quum votum solennizatum per susceptionem sacri Ordinis sit juxta D. Thomam ab Ecclesia dispensabile. Solum ergo est indispensabile, quia materia voti est essentialiter annexa statui Religionis, ad quem votum solennizatur. Unde licet votum etiam solenne non habeat, ut matrimonium dirimat, nisi ex institutione Ecclesiæ, tamen votum solenne Religionis id habet ex natura sua, & non ex sola Ecclesiæ institutione. Ex quo facile solvuntur Paludani, & Cajetani ipsius adversus D. Thomam argumenta.

20. Fortius est, quod petitur ex plurium casuum coacervatione, in quibus Romani Pontifices solennia Religionis vota rescidisse dicuntur. Nam Ramirus Aragoniæ Rex antea Monachus, & S. Facundi Abbas, post Pampelonensis Præsul, ejus patre sine liberis decedente de licentia Romani Pontificis uxorem duxit, & in paterno regno successit, ut ex omnibus Hispaniæ Historicis constat, & refert Paludanus. (*in* 4. *dist.* 38.) Justinianorum item pene extincta familia Nicolaus quidam Monachus ad preces Vitalis Venetiarum Ducis annuente Alexandro III., ejusdem Vitalis filiam Annam despondit. Constantia quoque Rogerii Regis Siciliæ filia pene quinquagenaria Cœlestini III. authoritate ex Monasterio educta Henrico VI. nupsit, genuitque Fridericum, (*Phasel. rer. Sic. lib.* 7. *c.* 6.) Casimirus Poloniæ Rex hujus nominis I. Cluniacensis Monachus, ac Diaconus (*Chrom. lib.* 4. *de orig. & gest. Polon.*) permittente Benedicto IX., vel ut alii volunt, Clemente II. professionis Monasticæ, & sacri Ordinis religione solutus uxorem duxit. Authoritate item Clementis VII. multis Equitibus Ordinum Calatravæ, & Alcantaræ in

His-

Hispania concessum est, ut si vellent, uxores ducerent, quamvis id temporis Castitatem simpliciter profiterentur. Denique nostris temporibus cum quodam Equite Professo Ordin. Hierosolymitani, qui Castitatem absolutam vovent, a Benedicto XIV. dispensatum esse, ut matrimonio copularetur, memoriæ proditum est. Neque dicendum est cum Soto, eas omnes historias fabulosas esse, aut ex incertis rumoribus natas. Neque item, omnes illos, de quibus hæc narrantur, tyrones, & novitios fuisse, non Professos, sive solemnibus votis adstrictos, quod saltem de Ramiro Rege, & Constantia dici non potest. Neque etiam cum eodem Soto, Silvestro, Goneto, & aliis dici potest, Romanos Pontifices id de facto fecisse, non de jure, sicut & alia plura: inquit Silvester, facere consueverunt, quæ faciunt quidem, non sine aliorum offensione, at non jure. Quidquid tamen hi dicant, exstimandum est, inquit Azorius, Romanos Pontifices in re tam gravi, & seria non sine matura deliberatione, & consultis Theologis, ac Juris peritis processisse.

21. Modestius porro, & verius Gottius, (*Tract.* 13. *de Matrim. q.* 8. *dub.* 3. §. 2.) & ipsi etiam citati authores respondent, Cœlestinum, cujus ætate Jurisprudentiæ studium erat Bononiæ, & per alias Italiæ urbes potissimum, & florentissimum, atque Pontificiæ Potestati ornandæ, ac promovendæ addictissimum, in re ambigua, & utrinque disputabili Juris Canonici Interpretum opinionem esse sequutum; nam etiam D. Thomæ tempore Juristas ignoranter contrarium asseruisse, ipse testatur. Quid si de Ramiri, & Constantiæ professione dubium erat, an valida fuisset, an errore, dolo, aut metu facta? Quid si Regiæ illæ personæ ita vota nuncupaverunt, ut se obligare nollent casu, quo ad regni spem, & successionem vocarentur? Qui, & quot tituli, ac viæ non sunt, quibus emissum votum infirmum, aut irritum esse potuit, aut tale saltem prudenter existimari, gravi præsertim, & publica necessitate urgente? Et hæc quidem de Ramiro, & Constantia dicta sint. De Casimiro enim verosimilius est, vel adhuc Novitium fuisse, quamvis Diaconum, vel Chromeni narrationem suspectam esse. Si enim, ut scribit, tot apud Polonos erant ejus concessionis perpetua monimenta fasciæ candidæ, Nummi S. Petri, tonsuræ rotundæ, qui fieri potest, ut Pontificis illud concedentis, eaque injungentis nomen oblivioni traditum esset, aliis Benedicto IX, aliis Clementi II. eam adscribentibus? Certo tamen certius est, ejus dispensationis authorem fuisse Benedictum IX., cujus ne nomen quidem, nedum Acta in Fastis Ecclesiasticis memorari deberent, qui puer admodum Pontificatum male adeptus, pessime administravit, & ab initio suæ creationis, ut Petrus Damianus scribit, usque ad finem vitam in luxuriis transegit. Nicolaum autem juvenem illum

Venetum Novitium fuisse oportet, immo ne Novitium quidem, sed ex iis nobilibus Adolescentibus, qui in Monasteriis educabantur, ut illius ætatis mos erat. Neque enim ullus etiam Juris Canonici Interpretum, nobilis cujusvis familiæ extinctionem legitimam causam esse dixerit voti solennis dispensandi. Quare si Benedictus XIV. id cuidam Equiti Hierosolymitano e sua Lambertinorum gente id concessit, eorum opinionem forte sequutus est, qui militares Ordines inter Religiones non numerant, unde etiam patet responsio ad factum Clementis VII. Nam vel vota Alcantarensium, & Calatravensium vota Religionis esse non credidit, vel quamvis Castitatem simpliciter profiterentur, id ipsi de conjugali solum intelligebant, sicut S. Jacobi, & aliæ in Aragonia, & Lusitania hujusmodi militum Religiones, aut Ordines, qui Castitatem solum conjugalem promittunt, quod ut in posterum illi Equites facerent, ejusdem Clementis decreto sancitum est, & de voti quidem dispensatione satis, superque dictum est.

22. Nunc de voti commutatione breviter est dicendum. Est autem commutatio unius rei promissæ in aliam ex causa, & authoritate legitima facta mutatio. Quia ergo minus est votum commutare, quam voto absolvere, cuicunque potestas dispensandi competit, ei commutandi facultatem competere necesse est; non autem contra. Quia vero commutatio fieri potest vel in aliquid majus promisso, vel in æquale, vel in minus, non eadem pro omnibus his casibus causa, & authoritas legitima est. Ad commutationem enim in evidenter melius semper adest justa causa, & propria satis est voventis authoritas, quippe propositum, aut promissum non infringit, qui in melius illud commutat cap. pervenit de jurej. Unde quodcumque votum sit, in Religionis professionem commutatur, nam reus fracti voti aliquatenus non habetur, qui temporale obsequium in perpetuam noscitur Religionis observantiam commutasse, cap. Scripturæ de Vot. & Vot. Redemp. & qui Religionem laxiorem voverat, tuto profitetur arctiorem cap. Sane de Regular. Majus autem, aut melius attendendum est non ex nuda rerum natura, sed comparative ad voventem. Nam siquis jejunium voverit in libidinis exuberantis remedium, is non poterit in largam quamvis eleemosynam, aut sacrificia sibimet votum commutare, quia sacrificium, & misericordia in pauperes, quamvis longe meliora jejunio, non sunt tamen utiliora voventi attento voti fine. De commutatione autem in rem æqualem dubitatur, an requirat legitimi Superioris authoritatem? Æqualitas autem considerari eodem modo potest, aut ex ipsa rerum natura, aut ex utilitate ad finem voventis. Et quidem primi generis æqualitas ad voti commutationem propria authoritate non sufficit, ut bene Azorius, & Suarez; sufficit autem secunda, quando est evidens. Promi-

misisti v. g. pauperi hanc numero vestem, quæ tibi stetit tanti. Si tantumdem argenti, aut auri pauperi dederis, voto solutus es. Promisisti vero pauperi hanc numero vestem, cui nimio quodam affectu addictus eras, ut ea te in Dei obsequium privares, non es voto solutus, si tantumdem argenti pauperi tribuas, nec si aliam etiam pretiosiorem vestem dederis, & in his diversis sensibus æqualitatis homogeneæ, ut ita dicam, sive in eadem linea morali, aut in diversa, dissidentes authores conciliari posse existimo. Ad commutationem autem in minus bonum comparative, inquam, ad voventem, quamvis in se majus esset, legitimi semper superioris authoritas, & gravior causa requiritur. Intelliguntur autem semper excepta respectu inferiorum Prælatorum ea vota, quæ Superiores sibi reservaverint. Vide multa singularia dubia apud Azorium, Suarium, Medinam, & Castropalaum loc. cit.

SCHOLION

23. Post actum Religionis, quo aliquid Deo promittitur, de quo in præc. prop. agendum est, de iis Religionis actibus, per quos aliquid divinum assumitur; quod est vel Sacramentum aliquod, vel ipsum divinum nomen. Et de Sacramenti quidem assumptione alibi opportunius agetur. Divinum autem usurpant homines vel jurando, vel adjurando, vel invocando. Et quia de juramento, & adjuratione de præceptis Decalogi agendo fuse disseretur, hic de divini nominis invocatione solum disputabimus. Invocamus vero divinum Nomen vel orando, vel laudando. De oratione dictum est superius, reliquum est igitur, ut de Dei laude dicamus cum D. Thoma 2. 2. q. 91.

PROPOSITIO XVI.

Deum voce, & cantu laudare ad Religionem spectat.
D. Th. 2. 2. *q.* 91. *art.* 1.

1. Laus in proprio, & Philosophico sensu Deo non competit, ut alibi (*l.* 1. *prop.* 21.) dictum est. Iis enim, quæ a natura optima sunt, laus non debetur, sed aliquid laude majus, honor scilicet, ac reverentia, ut in 1. Ethicorum dicitur; tamen ipsamet excellentiæ cognitio, & confessio in vero aliquo sensu laus dicitur, unde laudantur homines ab natalium claritate, a pulchritudine, ab ingenio, quas non propria operatione dotes, sed naturæ beneficio sortiti sunt. Item alia est consideratio Dei in seipso, alia operum ejus,

ejus, quæ ab libera divinæ voluntatis determinatione procedunt, ut alibi ostensum est, (*l. p. p.* 12.) & ad nostram utilitatem ordinantur; (*q. cit. a.* 1. *ad* 1.) & secundum hanc considerationem laus debetur Deo. Unde dictum est: (*Isa.* 63.) Laudem Domini annuntiabo super omnibus, quæ reddidit nobis Dominus. Quia vero, ut supra (*prop.* 12.) dictum est, in omnibus Religionis actibus interiores semper primarii sunt, externi autem non nisi propter internos adhibentur, maxima Dei laus in ejus Celsitudinis cognitione, & interna beneficiorum confessione, & gratiarum actione consistit. Sicut tamen ex Religione tenemur, Deo non solum mente, sed etiam exteriori ritu aliquo honorem, & cultum exhibere, ita etiam Religionis est, non solum animo, & corde, sed etiam ore, & voce laudare Deum, externa laude ex internæ devotionis affectu procedente, ut dictum est: (*Ps.* 62.) Sicut adipe, & pinguedine repleatur anima mea, & labiis exultationis laudabit os meum. Contra vero de externa laude sine interno animi affectu dicitur: (*Math.* 5. *ex Isai.*) Populus hic labiis me honorat; cor autem ejus longe est a me. Porro laude oris utimur ad hominem, ut ei, vel aliis innotescat bona opinio, quam de laudato habemus, ut per hoc, & ipsum, qui laudatur, ad meliora provocemus, & alios, apud quos laudatur, in bonam opinionem, & reverentiam, & imitationem ipsius inducamus. Ad Deum tamen verbis utimur, ut nosmetipsos, & audientes alios ad ejus reverentiam excitemus, & ideo necessaria est laus oris, non quidem propter Deum, sed propter laudantis ipsius, & audientium utilitatem, unde dicitur: (*Ps.* 33.) Semper laus ejus in ore meo: audiant mansueti, & lætentur: Magnificate Dominum mecum, & exaltemus nomen ejus in id ipsum.

2. Quæcumque igitur ad hoc utilia esse possunt, ut affectus hominis provocetur in Deum, in divinas laudes congruenter assumuntur. Manifestum est autem, quod secundum diversas melodias sonorum, animi hominum diversimode disponuntur, ut dicitur in 8. Politicorum. Unde Augustinus: (10. *Conf. c.* 33.) omnes, inquit, affectus spiritus nostri pro sua diversitate proprios modos habent in voce, atque cantu, quorum occulta familiaritate excitantur, & de se ipse testatur alibi: (9. *Conf. cap.* 6.) Flebam in hymnis, & Canticis tuis, suavesonantis Ecclesiæ tuæ vocibus commotus acriter.... Et ideo salubriter institutum est, ut in divinas laudes cantus assumeretur; quod, teste eodem Augustino, (*ibid.*) in Ecclesia Mediolanensi Ambrosius instituit, immo Hymnos composuit, quorum nonnulli etiamnum in Canonicis Horis cantantur. Cantu etiam infirmorum animi ad devotionem excitantur, unde Augustinus idem: (*L.* 10. *Confes. c.* 33.) Adducor, inquit, cantandi consuetudinem appro-

probare in Ecclesia, ut per oblectamenta aurium infirmorum animus in affectum pietatis assurgat. Cantus vero mollis, effœminatus, theatricus procul ab Ecclesia esse debet, qui propter artis Musicæ ostentationem, aut delectationem provocandam adhibeatur. Nam quum me magis cantus, quam res, quæ cantatur, delectat, & movet, pœnaliter me peccare confiteor, & mallem, non audire canentem, inquit Augustinus. (10. *Confes.*) Audiant igitur adolescentuli (verba sunt Hieronymi, (*ad Eph.* 5.) & habentur in cap. Cantantes dist. 92.) audiant hi, quibus est in Ecclesia psallendi officium, Deo, non voce, sed corde cantandum, nec in Tragædiarum modum guttur, & fauces medicamine liniendæ sunt, ut in Ecclesia theatrales moduli audiantur, & cantica. Quod si nec medicamine guttur deliniri suavioris vocis gratia voluit Hieronymus, qui fieri potest, ut Romæ, ac per totam Italiam adolescentulos evirandi mos inoleverit, ut effœminatis, ac delicatioribus modulationibus in Ecclesia canentes audiantur? Consuetudo etiam valde reprehensibilis ibidem dicitur cap. In Sancta, quæ Romæ increbuerat, ut in Diaconatus Ordine constituti modulationi vocis inserviant. Quapropter præsenti decreto constituo, inquit Gregorius, (*l.* 4. *Regist. In decret. dist.* 92. *c.* 88.) ut in sede hac sacri altaris ministri cantare non debeant.

3. Musica autem instrumenta, quippe quæ magis animum movent ad delectationem, quam per ea formetur interius bona dispositio.. sicut cytharas, & psalteria, non assumit Ecclesia ad divinas laudes, ne videatur Judaizare. Nam in veteri testamento usus erat talium instrumentorum, ut durus ille, & carnalis populus ad divina provocaretur. Hæc D. Thomas, (*arg.* 4., & *ej. resp.*) qui annum circiter 1270. Summam scripsit. Ex quo patet, ad ea usque tempora organorum, sive instrumentorum musicorum usum in Ecclesia non fuisse, in cujus signum, inquit Cajetanus, adhuc Romana Ecclesia coram Summo Pontifice iis non utitur. Præter hunc tamen casum, quum Romæ, tum alibi per universum Christianum orbem eadem omnia; quæ in Theatris, in templis adhibentur instrumenta, quem usum posteriorum fere quinque sæculorum consensione receptum improbare non ausim, laudare non possum.

SCHOLION I.

4. Ad Religionem quoque spectat festorum observatio, Templorum dedicatio, eorumque, & sacrorum Ministrorum Immunitas; de quibus, quum de tertio Decalogi præcepto, (*l.* 8. *prop.* 8.) & primo Ecclesiæ (*lib.* 17. *a. p.* 1. *ad* 4.) agendum erit, opportunius dicetur.

SCHO-

SCHOLION II.

5. Post Religionem autem, qua Deum colimus, agendum erat de Pietate, qua Parentes, & propinquos, deque observantia, qua Majores colimus. Sed de his in quarto Decalogi præcepto plenius disputabitur. Nunc reliquas Justitiæ partes juxta supra explicatum ordinem persequemur. Sunt autem Veritas, Gratia, Vindicatio, Humanitas, & Liberalitas, & Epikeja.

PROPOSITIO XVII.

De Veritate, Gratia, & Vindicatione. D. Thom. 2. 2. q. 109. a. 1.

1. VEritas dupliciter accipitur, uno quidem modo Metaphysice, secundum quod veritate aliquid verum dicitur, sicut vera propositio, aut flos verus. Alio modo dicitur veritas, qua aliquis verum dicit. Qui autem verum dicit, oportet, ut id faciat per aliqua signa rebus conformia, nimirum vel verba, vel externum aliquem motum, aut actionem. Qui ergo verbis semper verum dicit, verax est, unde veritas, seu veracitas a Tullio definitur; (*l.* 2. *de invent.*) per quam immutata ea, quæ sunt, aut fuerunt, aut sunt futura, dicuntur. Qui vero non solum verbis, sed etiam in omnibus actionibus suis, totoque vitæ tenore, talem se, qualis est, aliis exhibet, is vir simplex, aut sincerus dicitur, unde in hoc sensu veritas definitur in 4 Ethicor; (*cap.* 7.) per quam aliquis circa se ipsum existentia præsefert, aut fatetur, ut neque majora, neque minora, adeoque Simplicitas, vel Sinceritas appellari potest. Quum ergo Veracitas, & Simplicitas in veri confessione, aut exhibitione consistant, quæ ex genere suo bona quidem est, liquet, Veracitatem, & Sinceritatem virtutem quandam esse. Nam virtus est, quæ eum, cui inest, & opus ejus bonum facit. Dixi: *Ex genere suo*: quia etiam veri confessio, si importuna, si inutilis, aut perniciosa sit, in vitium degenerat, & secundum hoc vitiosum, ac turpe habetur, quod aliquis sine debita causa laudet se ipsum etiam de vero, & vitiosum est etiam, si defectus suos, aut peccata quis sine ullo honesto fine patefaciat, aut quod est deterius, si de iis se laudet, de quibus dictum est: (*Isa.* 3.) Peccatum suum, quasi Sodoma prædicaverunt, nec absconderunt.

2. Porro, quum ordo ad rationem boni spectet, (*ibi. art.* 2.) ubi est specialis ordo, ibi etiam specialem boni rationem inveniri necces-

cesse est: est autem quidam specialis ordo, secundum quem dicta, vel facta hominum ad aliquid alteri manifestandum referuntur, sicut signa ad signatum; ergo in hoc specialis ratio bonitatis invenitur; ubi autem specialis est ratio boni, requiritur specialis virtus, per quam animus ad illius generis operationes disponatur, & assuescat: Veracitas igitur, & Simplicitas est specialis quædam virtus.

3. Ponitur autem a Tullio (*loco cit.*) inter partes Justitiæ, & quidem merito: (*ib. ar.* 3.) Ex hoc enim aliqua virtus Justitiæ adnectitur, sicut secundaria principali, quatenus partim quidem cum Justitia convenit, partim deficit ab ejus perfecta ratione. Virtus autem Veritatis convenit cum Justitia in duobus. Uno quidem modo in hoc, quod est ad alterum. Manifestatio enim, quam diximus esse actum Veritatis, ad alterum est, quatenus scilicet ea, quæ circa se ipsum sunt, unus homo alteri manifestat. Alio autem modo quatenus Justitia æqualitatem quandam in rebus constituit, & hoc etiam præstat virtus Veritatis. Adæquat enim signa rebus circa seipsum existentibus, in medio consistens inter superfluum, & diminutum, quod ad virtutem moralem pertinet. (*art.* 1. *ad* 3.) Medium autem in veritate attendi potest vel ex parte objecti; quatenus neque majora de se, neque minora præsefert, vel ex parte actus, quatenus sincerus ille est, qui verum de se dicit quando, & quomodo oportet. Superfluum autem convenit ei, qui importune, seu quando non oportet, sua manifestat; diminutum vero ei, qui occultat, quando manifestare oportet. (*art.* 4.) Cum hac tamen æqualitate, quam Veritas importat, opime stat, quod notavit Aristoteles, (*loco cit.*) hominem secundum hanc virtutem potius a vero declinare in minus, quam in majus, id est, ita affectum esse debere, ut minora de se dicere pronior sit, quam majora, quod contingit dupliciter. Uno modo non affirmando, puta, quum homo non manifestat totum bonum, quod in ipso est, ut scientiam, vel sanctitatem, quod fit sine prejudicio veritatis, quum in majori minus includatur, ut qui rogatus, an dives sit, habeo, inquit, unde vivam. Alio modo potest quis declinare in minus, negando sibi inesse, quod inest, & sic ad hanc virtutem non pertinet declinare in minus, quia per hoc incurreret falsum. Et tamen hoc ipsum, quamvis veritati repugnans, minus esset Sinceritati oppositum, quam majora sibi arrogare, quod periculosius est, & aliis onerosius. Majus enim vitium est, & magis hominibus exosum, quod aliquis existimet, vel jactet se habere, quod non habet, quam quod non putet, aut neget, se habere, quod habet.

4. Sic igitur patet, quomodo Veritatis virtus cum Justitia conveniat; at ex alio capite ab ratione strictæ Justitiæ deficit. Nam virtus Veri-

ritatis aliquo modo attendit quidem rationem debiti. (*art.* 3. *ad* 1.) Quum enim homo sit animal sociale, ut ostensum est, (*prop.* 4.) naturaliter unus homo alteri debet id, sine quo humana societas subsistere, ac servari non posset. Non autem possent homines ad invicem convivere, nisi sibi invicem crederent, tanquam sibi invicem veritatem manifestantibus: debitum est igitur, ut homo homini se veracem, ac sincerum præstet. Hoc tamen non est debitum legale, quod attendit Justitia, sed potius debitum morale, quatenus scilicet ex honestate unus homo debet alteri veritatis manifestationem. Veritas ergo, quæ partim quidem cum Justitia convenit, partim ab ejus propria ratione deficit, recte ut pars potentialis Justitiæ numeratur, eique adnectitur tanquam secundaria, & accessoria principali.

5. Similiter autem de Gratia discurrendum est, quam vitandæ æquivocationis gratia, dicemus Gratitudinem, in qua, ut ex Tullio dictum est, cum amicitiarum, & officiorum alterius memoria remunerandi voluntas continetur. Et primo quidem Gratitudinem virtutem esse, dubium non est. Virtus enim est, quæ habentem, & opus ejus bonum reddit; sed gratum esse benefactori, & beneficium recompensare bonum est, ut ex terminis patet, & communi hominum sensu comprobatur, qui Ingratos summopere oderunt, ac detestantur: Gratitudo igitur virtus est. Convenit item cum Justitia primo quidem, quia est ad alterum. (2. 2. *q.* 106. *art.* 3. *ad* 1.) Sicut enim non est liberalis, inquit Seneca, (5. *de Benef. c.* 9.) qui sibi donat, nec clemens, qui sibi ignoscit, nec misericors, qui malis suis tangitur, ita nemo sibi beneficium dat, sed naturæ suæ paret. Unde in his, quæ sunt ad seipsum gratitudo, aut ingratitudo locum non habet. Secundo: quia tam Justitia, quam Gratitudo æqualitatem quamdam inducit, diverso tamem modo. Nam in Justitia attenditur æqualitas rerum, sive secundum quantitatem dati, & accepti; (*art.* 6. *ad* 3.) in Gratitudine autem attenditur æqualitas voluntatum, quia sicut beneficium magis ex affectu pensatur, quam ex effectu, ita etiam beneficii recompensatio. (*art.* 3. *ad* 5.) Ex parte rerum enim non debite beneficium compensatur, nisi plus reddas, quam acceperis, cujus ratio est, quia in benefaciente hoc præcipue videtur commendabile, quod gratis beneficium contulit, ad quod non tenebatur, & ideo qui beneficium accipit, ad hoc obligatur ex debito honestatis, ut similiter aliquid gratis impendat. Non videtur autem gratis impendere aliquid, nisi excedat quantitatem accepti beneficii, quia quamdiu minus, aut æquale reddit, non videtur gratis facere, sed reddere idipsum, quod accepit, & ideo ad gratitudinem spectat, ut quoad possit quis majus aliquid retribuat, quam accepit, ut per inæqualitatem donorum æqualitas inducatur voluntatum. Ex parte autem debiti

Gra-

Gratitudo deficit ab ratione Justitiæ. (*art.* 1. *ad* 2.) Hæc enim respicit debitum legale, sive quod jure repeti potest; Gratitudo autem attenditur secundum debitum morale, ex honestate quadam, per quam accipienti incumbit obligatio retribuendi, sed benefactori non est jus ad compensationem exigendam, alias non beneficium esset, sed aliquis innominatus contractus, Do ut des, facio ut facias, facio ut des, do ut facias, qui ex stricta justitia obligationem pariunt. Quia vero secundum diversas causas, quibus aliquid debetur, necesse est diversam esse debiti rationem, ideo quum non sit eadem ratio, qua aliquid debetur Deo, ad quem est Religio, & qua debetur parentibus, ad quos est pietas, & qua debetur majoribus, ad quos est observantia, & qua debetur privatis personis benefacientibus, ad quas est simplex Gratitudo, hæc, quanquam sub illis contenta, sicut minus in majori, tamen specialem constituit virtutem, quæ potest sine illis aliis inveniri. Unde Religio, Pietas, Observantia Gratitudinem versus Deum, Parentes, Majores includunt; sed non Gratitudo Religionem, Pietatem, aut Observantiam.

6. Sicut autem beneficium compensat Gratitudo, ita injuriam persequitur, & compensat Vindicatio. Patet autem primo Vindicationem, sicut Justitiam esse ad alterum. Nullus enim proprie dicitur de seipso vindictam sumere. Patet secundo per Vindicationem æqualitatem quamdam induci, ut per quæ quis peccat, & quantum peccat, per eadem, & tantundem puniatur. Unde Vindicatio æqualitatem voluntatum non attendit. Non enim sicut bonam voluntatem bona, ita malam alterius mala compensare debemus, ex quo fit, ut si animus, atque intentio vindicantis feratur præcipue in malum illius, de quo vindictam sumit, (*q.* 108. *art.* 1.) vindicatio sit illicita, quia delectari in malo alterius pertinet ad odium, quod charitati repugnat, qua omnes homines diligere tenemur. Nec aliquis excusatur, si malum intendat illius, qui sibi injuste malum intulit, sicut non excusatur aliquis si oderit eum, qui se odit. Non enim fas est in alium peccare; quia ille in me prius peccavit, hoc enim est vinci a malo, non vincere in bono malum. Si vero intentio vindicantis feratur præcipue in bonum aliquod, ad quod pervenitur per peccantis pœnam, puta, ad emendationem peccantis, vel saltem ad cohibitionem ejus, & aliorum quietem, ad Justitiæ conservationem, ad Dei honorem, potest esse, nedum licita, sed necessaria vindicatio debitis circumstantiis servatis, secundum quas etiam vindicationis actus ad diversas virtutes pertinere potest. (*art.* 2. *ad* 1.) Nam sicut recompensatio debiti legalis pertinet ad justitiam commutativam, recompensatio autem debiti moralis, quod nascitur ex particulari beneficio pertinet ad virtutem Gratitudinis; ita etiam punitio peccan-

 tium

tium secundum quod pertinet ad justiam publicam, cujus Magistratus est custos, & vindex in iram ei, qui male agit; est actus commutativæ Justitiæ; secundum autem quod spectat ad privatam personam, a qua injuria propulsatur, pertinet ad virtutem vindicationis. Unde Judex, seu publica persona tenetur debito legali ad vindicandas injurias sibi commissas, ad idque cogi potest; non autem persona privata, quod bene notavit Cajetanus. (*in art.* 1.) Ita autem privata persona est hujus virtutis subjectum, ut possit quidem vindictam procurare, non autem eam per se sumere, sed media legitima potestate, nisi in casu, quo ad propriam defensionem vi aperta vim repellere opus fuerit. Ipsa etiam publica persona, ut Princeps, aut Judex proprias injurias vindicare non potest, sed patienter sustinere tenetur exemplo Christi Domini, nisi ejus tolerantia in authoritatis publicæ contemptum, aut communis salutis detrimentum redundaret. Tunc enim propriam etiam injuriam ulcisci non potest solum, sed debet, sicut Elias eos, qui ad se capiendum venerant, igne cœlesti consumpsit, (4. *Reg.* 1.) & Eliseus pueros se irridentes maledixit. (4. *Reg.* 2.)

7. Porro vindicatio eatenus honesta est, ac licita, quatenus tendit ad cohibitionem malorum. (*ibi. art.* 3.) Qui autem virtutis studiosi non sunt, cohibentur a peccando formidine pœnæ, per quam amittant aliqua sibi magis chara, quam ea, quæ peccando adipiscuntur, alias timor peccata non compesceret, & ideo per substractionem eorum, quæ homines maxime diligunt est vindicta sumenda. Maxime autem diligit homo vitam, deinde corporis incolumitatem, tum libertatem, denique exteriora bona, honorem, divitias, patriam, sive cognatorum, & amicorum consuetudinem. Et ideo, ut ex Tullio refert Augustinus, (21. *de Civ. c.* 11.) octo sunt pœnarum genera, nimirum mors, per quam vita tollitur, cruciatus, verbera, & omnis mutilatio, per quæ membrorum incolumitas læditur, Servitus, vincula, per quæ amittitur libertas, Ignominia, per quam honor amittitur, Damnum, per quod amittuntur divitiæ, exilium denique, quo perditur patria.

8. Pœna autem non debetur nisi peccato, quia per ipsam reparatur æqualitas justitiæ, quatenus ille, qui delinquendo nimis suæ voluntati indulsit, aliquid contra suam voluntatem patitur. Peccatum autem nullum est, nisi sit voluntarium, ut alibi (*prop.* 4.) ostensum est: nemo igitur propter alterius peccatum pœnæ subjicitur. Interdum tamen ob alterius peccatum nonnullis malis affliguntur innocentes, non quæ sanativa sint mali præteriti, sed præservativa futuri. Unde pœna spirituali nunquam punitur aliquis propter alterius peccatum, sed pœna solum temporali etiam mortis quandoque. (*ibi. art.* 4.) Judicium

cium autem humanum, inquit Augustinus, (*l. qq. q.* 8. *Super Josue*) imitari debet judicium divinum in iis, quæ sibi manifesta sunt. Occulta vero Dei judicia, quibus temporaliter aliquos punire videtur absque culpa, non potest humanum judicium imitari, quia non potest homo eorum judiciorum rationes comprehendære, ut sciat quid expediat unicuique. Et ideo nunquam secundum humanum judicium debet aliquis puniri sine culpa pœna mortis, aut mutilationis, vel corporalis cruciatus. Pœna autem damni punitur aliquis etiam secundum humanum judicium sine culpa, sed non sine causa, & hoc tripliciter. Primo ex hoc, quod aliquis ineptus redditur sine sua culpa ad aliquid obtinendum, sicut filius illegitimus ad Magistratum, aut ad sacrum Ordinem. Secundo, quando bonum, in quo damnificatur, non est proprium, sed commune, sicut ob malitiam civium Ecclesia perdit cathedram Episcopalem, quæ pertinet ad bonum totius Civitatis, & non tantum Clericorum. Tertio, quum bonum unius dependet ex bono alterius, sicut ob crimen hæresis, aut læsæ majestatis in patre filius hæreditatem amittit.

PROPOSITIO XVIII.

De Humanitate, Liberalitate, & Epikeja.

1. PRæter ea, quæ debentur honestati tanquam necessaria simpliciter, de quibus in præced. propositione dictum est, alia sunt, quæ ita debentur, ut ad majorem honestatem conferant, sine quibus tamen honestas morum conservari simpliciter potest, de quibus hic agendum, & primo quidem de Humanitate, quam D. Thomas Amicitiam, & Affabilitatem appellavit, (2. 2. *q.* 114. *a.* 1.) magis autem Latine, & proprie Comitas, Humanitas, aut etiam Urbanitas dici potest. Enimvero quum virtus ad bonum referatur, (*ibidem.*) ut sæpius dictum est, ubi occurrit particularis boni ratio, ibi particularem virtutem considerare oportet; bonum autem in ordine consistit. Ad particularem igitur ordinis rationem per particularem aliquam virtutem homo disponitur, quum virtus nihil aliud sit quam dispositio perfecti ad optimum. Est autem specialis ordo unius hominis ad alios in communi convictu, & conversatione vitæ sociabilis, per quem omnia exteriora facta, dictaque ita tenetur disponere, ut ad unumquemque se habeat, secundum quod decet: oportet ergo aliquam esse virtutem, quæ hanc convenientiam ordinis observet, & hanc dicimus Humanitatem, quia homo præ cæteris animalibus sociabilis est, Comitatem, quia hominem veluti comptum, atque ornatum societati amabilem reddit,

Ur-

Urbanitatem vero, quia per eam animi civium sibi devinciuntur invicem, ad eamque obtinendam omnis urbana educatio, ac disiplina adhibetur. Sicut enim, quia homo est animal natura sociale, (*art. 2. ad 1.*) debet ex quadam honestate veritatis manifestationem aliis hominibus, sine quo vitæ societas esse non posset, ita propter eandem rationem debet se, quantum oportet, aliis jucundum, & tractabilem exhibere. Nam sicut homo non posset in societate vivere sine veritate, ita sine aliqua convictus jucunditate, ac delectatione. Nemo enim, ut in 8. Physicor. dicitur, per diem morari potest cum tristi, & inficeto. Et ideo homo tenetur ex naturali quodam debito honestatis, ut aliis delectabiliter convivat, nisi propter aliquam causam necesse sit aliquando alios utiliter contristare, nam per tristitiam vultus corrigitur quandoque animus delinquentis.

2. Ponitur autem a Macrobio (*l. 1. 2. fol.*) pars Justitiæ, quatenus ei adjungitur sicut accessorium quoddam principali. Convenit enim cum Justitia, quia est ad alterum. (*ibi. in corp.*) Deficit autem a ratione Justitiæ, quia non habet plenam debiti rationem, prout aliquis alteri obligatur vel debito legali, ad cujus solutionem lex cogit, vel debito proveniente ex aliquo beneficio accepto, sed solum attendit debitum quoddam honestatis, quod magis est ex parte ipsius virtuosi, quam ex parte alterius, ut scilicet alteri faciat, quod eum facere decet.

3. Similiter autem de Liberalitate discurrendum est, quæ in recto usu exteriorum bonorum, sive divitiarum consistit. (*q. 116. ar. 1.*) Ut enim Augustinus inquit, (*2. de lib. arb. c. 19.*) bene uti iis, quibus male uti possis, ad virtutem spectat, divitiis autem possumus bene, aut male uti: rectus igitur divitiarum usus virtus quædam est, quæ Liberalitas, aut Largitas dicitur, (*artic. 2.*) unde verbum Largior apud Latinos. Largum enim vocatur, quod non restrictivum, & retentivum est, sed emissivum, & effusivum. Non autem potest homo extra se emittere, nisi ea, quæ tanquam dominus possidet, & nomine pecuniæ significantur, quoniam, ut ex Varrone habet Augustinus, (*de civ. Chr.*) omnia quæ antiqui habebant, in pecoribus habebant: propria igitur liberalitatis materia pecunia est. Actus autem ejus pecuniæ, seu divitiarum usus. (*art. 3.*) Est autem divitiarum usus duplex. Unus ad se ipsum, qui videtur ad sumptus, vel expensas pertinere; alius vero, quo quis utitur ad alios, qui pertinet ad largitiones. Nemo enim proprie sibimet aliquid largiri, aut donare dicitur, & ideo ad liberalilatem pertinet, ut neque propter immoderatum amorem pecuniæ aliquis impediatur a convenientibus expensis, neque a convenientibus dationibus, unde circa largitiones, & sumptus liberalitas præcipue versatur, ut dicitur in 4. Ethicor. Custodia vero pecuniæ

qua-

quatenus ordinatur ad facultatem utendi non pertinet ad actum, & usum divitiarum, (*art*. 4. *in corp*.) sed ad potentiam, & habitum ipsarum. (*art*. 3. *ad* 1.) Quamvis ergo ad liberalitatem spectet non solum uti pecunia, sed etiam eam præparare, & conservare ad usus idoneos; tamen quia ad pecuniam præparandam, ad conservandam, & expendendam in proprios usus natura inclinat, non attenditur secundum hos actus virtus liberalitatis, (*art*. 4. *ad* 4.) sed ex effusione, & largitione ad alios. Emissio enim quanto fit in distantius, tanto a majori virtute procedit, & ideo ex majori virtute procedit, quod aliquis emittat pecuniam eam aliis dando, quam expendendo eam circa seipsum: omnis autem virtus quum sit dispositio ad optimum, ex potiori, & nobiliori suo actu naturam videtur, & speciem sumere.

4. Non est igitur Liberalitas species Justitiæ, (*art*. 5.) quia Justitia reddit alteri, quod ipsius est; sed Liberalitas tribuit quod suum est. Habet tamen quamdam convenientiam cum Justitia in duobus. Primo quidem, quia principaliter est ad alterum, sicut Justitia. Secundo: quia versatur circa res exteriores .... Differunt autem, quia Justitia attendit debitum legale; (*ibi. ad* 1.) Liberalitas autem respicit debitum quoddam morale proveniens non ex alterius jure, sed ex quadam dantis decentia, unde quum quidam, cui Alexander magnam pecuniæ summam dari jusserat, id sibi multum esse dixisset; at mihi parum est, Alexander dixit. Quia ergo minimum habet in ratione debiti, inter partes Justitiæ ab Tullio non recensentur.

5. Epikeja porro non pars potentialis Justitiæ, sed species ejus, seu pars subjectiva est (2. 2. *q*. 120. *art*. 2.) a legali justitia contradistincta, ut in 5. Ethicor. dicitur. Quum enim humani actus, de quibus leges dantur, in singularibus consistant, quæ infinitis modis variari possunt, (*art*. 1.) fieri non potest, ut aliqua legis regula instituatur, quæ in nullo deficiat, sed legislatores attendunt id, quod verosimilius est, & quod plerunque accidit leg. in obscuris ff. de reg. jur. secundum hoc legem ferentes, quam tamen in aliquibus casibus servare, esset contra legem Justitiæ, & contra bonum commune, quod Lex intendit. Lex jubet ex. gr. ut deposita reddantur, quia hoc, ut in pluribus, justum est. Contingit tamen aliquando id esse noxium, puta, si furiosus deposuit gladium, & eum reposcat, dum est in furia, vel si aliquis depositum reposcat ad patriæ impugnationem. In his ergo, & similibus casibus malum esset servare legem positam; bonum est autem, prætermissis verbis legis, id sequi, quod justitiæ ratio, & communis utilitas poscit, & ad hoc ordinatur Epikeja, quæ apud Latinos dicitur Æquitas. Unde patet, (*art*. 2. *ad* 2.) Epikejam virtutem esse, & meliorem quandam Justitiam, ut in 5. Ethicorum dicitur præ Justitia legali, si nomine Justitiæ lega-

legalis ea accipitur, quæ verbis Legis inhæret. (*ib. ad* 1.) Si autem Justitia Legalis ea dicatur, quæ obtemperat legi, sive quantum ad verba, sive quantum ad mentem Legislatoris, quæ potior est, sic Epikeja erit pars potior legalis Justitiæ, & quasi superior regula humanorum actuum. Alia forsan de hoc argumento dabimus, quum de Legum interpretatione dicendum erit.

PROPOSITIO XIX.

De Vitiis Justitiæ oppositis.

1. INjustitiæ tot sunt, quot Justitiæ species. Justitia autem, uti diximus, vel communis virtus est, secundum quam justum dicitur, quidquid rectæ rationi est consonum, vel particularis, quæ alteri debitum ad æqualitatem compensat. Sic igitur Injustitia communiter dicitur, quidquid rectæ rationi adversatur, unde omne peccatum est iniquitas, sive injustitia, ut in 1. Joan. dicitur. Restrictius autem dicitur Injustitia secundum inæqualitatem quandam ad alterum, (2. 2. *q.* 59. *art.* 1.) prout scilicet homo vult habere plus de bonis, puta, divitiis, & honoribus, & minus de malis, puta, laboribus, & damnis. Et sic accepta Injustitia habet materiam specialem, & est particulare vitium Justitiæ particulari oppositum.

2. Quoniam vero Justitiæ particularis duæ sunt species, Distributiva nimirum, & Commutativa, vitia unicuique opposita seorsim consideranda sunt. Distributivæ autem Justitiæ opponitur Acceptio Personarum. (*q.* 63. *art.* 1.) Consistit enim æqualitas Distributivæ Justitiæ in hoc, quod diversis personis secundum meriti proportionem diversa conferuntur. Si ergo aliquis consideret talem proportionem personæ, propter quam aliquid, quod ei confertur, est ei debitum, non est acceptio personæ, sed causæ. Si enim judex promoveat aliquem ad magisterium propter sufficientiam scientiæ, hic attenditur causa debita, non persona. Acceptio igitur personæ est, quando aliquid alicui confertur, non propter aliquam causam, quæ eum dignum faciat, sed solum personæ intuitu, ut si quis promoveatur ad prælationem, aut magisterium, quia dives est, aut consanguineus. Contingit tamen, aliquam conditionem personæ facere eam dignam respectu unius rei, & non respectu alterius, sicut consanguineitas facit aliquem dignum ad hoc, ut hæres patrimonii instituatur, non ad hoc, ut ei conferatur prælatio Ecclesiastica. Et ideo eadem conditio in alia materia facit acceptionem personæ; in alia autem non facit. Sic ergo patet, quod acceptatio personarum justitiæ distributivæ opponitur, in hoc quod præter debitam proportionem agitur; ni-

hil

hil autem virtuti opponitur, nisi peccatum; personarum igitur acceptio peccatum est. Unde non est personarum acceptor Deus, apud quem non est Judæis, & Græcus, servus, & liber, Barbarus, & Scytha. (*Eph.* 6.) Ex dictis patet, (*ad* 3.) in his distributionibus, quæ non ex Justitia, sed ex mera liberalitate fiunt, locum non esse acceptioni personarum, & talis est collatio munerum Gratiæ, de qua dictum est: (*Mat.* 20.) Jacob dilexi; Esau autem odio habui, &c. (*Luc.* 17.) Duo erunt in lecto, unus assumetur, & alter relinquetur. (*Joan.* 3.) Spiritus enim ubi vult spirat.

3. Patet secundo, quum spiritualia potiora sint temporalibus, gravius peccatum esse acceptionem personarum in spiritualium dispensatione, quam in dispensatione temporalium. (*art.* 2.) In utrisque autem considerandum est, dignitatem, aut idoneitatem personæ dupliciter accipi posse. Primo simpliciter, & secundum se, & sic ad spiritualem administrationem majoris dignitatis est ille, qui magis abundat in spiritualibus gratiæ donis. Secundo per comparationem ad bonum commune. Contingit enim quandoque quod ille, qui est minus sanctus, & minus sciens potest magis conferre ad bonum commune propter potentiam, vel industriam secularem, aut aliquid hujusmodi. Et quia dispensationes spiritualium principalius ordinantur ad bonum commune, nam unicuique datur manifestatio spiritus ad utilitatem, (Ecclesiæ) (1. *Cor. c.* 12.) ideo quandoque absque acceptione personarum in dispensatione spiritualium, qui simpliciter minus boni sunt præferuntur melioribus. . . (*ib. ad* 1.) Unde quando consanguinei Papæ, aut Episcopi v. g. sunt æque digni, atque alii, licite potest, & absque personarum acceptione consanguineos suos præferre, quia in hoc saltem magis præeminent, quod de ipsis magis confidere potest, ut unanimiter secum negotia Ecclesiæ tractent. Sicut propter eandem rationem statutum est, ut eligendi ad Ecclesiasticas dignitates de ipsius Ecclesiæ gremio assumantur, (*ib. ad* 4.) qui enim de ipsius Ecclesiæ gremio sunt; plerunque sunt magis utiles ad bonum commune, quia magis diligunt, & norunt melius mores Ecclesiæ, in qua nutriti sunt. Unde in Deuteronomio (*c.* 17.) scriptum est: Non poteris alterius gentis hominem facere Regem, qui non sit frater tuus. Similiter quum dispensationes in matrimoniis contrahendis principaliter fieri soleant propter fœdus pacis firmandum, (*ib. ad* 2.) quod quidem magis est necessarium communi utilitati circa personas excellentes, ideo cum eis facilius dispensatur absque peccato acceptionis personarum. Tamen de collatione dignitatum Ecclesiasticarum in consanguineos recte subjungit D. Thomas: (*ib. ad* 1.) Esset tamen hoc propter scandalum dimittendum, si ex

hoc aliqui exemplum sumerent, etiam præter dignitatem bona Ecclesiæ consanguineis dandi.

4. Potest etiam in exhibitione honoris acceptioni personarum locus esse (*art.* 3.) Honor enim, uti dictum est, quoddam testimonium de virtute ejus, qui honoratur, & ideo sola virtus est debita causa honoris. Potest autem aliquis honorari non ob propriam virtutem, sed propter virtutem ejus, cujus personam repræsentat, sicut Principes, Magistratus, Parentes, qui vices Dei gerunt, quatenus non est potestas, nisi a Deo. Similiter Domini, Senes & nobilitate, aut opibus insignes, qui majorem locum in communitate occupant. Unde in iis non tam personam, quam dignitatem reveremur juxta illud: (*Prov.* 26.) sicut qui mittit lapidem in acervum Mercurii, ita qui tribuit insipienti honorem. Si autem solum intuitu divitiarum honorentur; erit vitiosa personarum acceptio, de qua dictum: (*Jac.* 2.) Si introierit ad vos vir aureum annulum habens in veste candida &c.

5. Quoniam vero Judicium est actus Justitiæ, (*art.* 4.) quatenus Judex ad æqualitatem reducit ea, quæ inæqualitatem oppositam facere videntur; personarum autem acceptio inæqualitatem quandam inducit, in quantum personæ tribuitur aliquid præter proportionem, quam attendit Justitia, manifestum est, quod per acceptionem personarum judicium corrumpitur. Unde dictum est: (*Ex.* 23.) Pauperis non misereberis in judicio, cui non adversatur illud: (*Eccli. c.* 4.) In judicando esto pupillis misericors, ubi solum jubemur subvenire pauperi quantum fieri potest sine læsione justitiæ.

6. Commutativæ porro Justitiæ plura opponuntur vitia juxta diversas Commutationum species. Commutationes autem, ut ex Aristotele docet D. Thomas, (2. 2. *q.* 61. *art.* 3.) aliæ involuntariæ, aliæ voluntariæ sunt. Involuntariæ quidem, quando aliquis utitur re alterius, vel persona, vel opera eo invito, quod quidem contingit quandoque occulte per fraudem, quandoque manifeste per violentiam. Utrunque autem contingit aut in rem, aut in personam propriam, aut in personam conjunctam. In rem quidem, si occulte unus rem alterius accipit, & vocatur furtum; si autem manifeste vocatur rapina. In personam autem propriam, vel quantum ad ipsam consistentiam personæ, vel quantum ad dignitatem ipsius. Et quidem quantum ad consistentiam personæ, sic læditur aliquis occulte per dolosam occisionem, aut percussionem, vel per veneni exhibitionem; manifeste autem per manifestam occisionem, aut per incarcerationem, verberationem, aut membri mutilationem. Quantum autem ad dignitatem personæ læditur aliquis occulte quidem per falsa testimonia, seu detractionem, quibus aliquis famam alterius arrodit, & his si-

similia, manifeste autem per accusationem in judicio, aut per convitii illationem. In persona autem conjuncta læditur aliquis in uxore, ut in pluribus occulte per adulterium: in servo autem, quum aliquis servum seducit, ut a domino discedat, & hæc etiam manifeste fieri possunt. Eadem porro est ratio de aliis personis conjunctis, in quas etiam possunt omnibus modis injuriæ committi, ut in filia occulte quidem, ut in pluribus per stuprum; manifeste autem per raptum, quia tamen servus possessio quædam est, ejus seductio, aut ablatio ad furtum reducitur.

7. Voluntariæ autem commutationes dicuntur, quando quis sponte transfert rem suam in alterum. Et si quidem simpliciter in alterum transferat rem suam absque debito, sicut in donatione, non est actus justitiæ, sed liberalitatis. Eatenus autem ad justitiam pertinet, quatenus est ibi aliquid de ratione debiti, quod quidem contingit multipliciter. Primo, quando quis transfert simpliciter rem suam in alterum pro recompensatione alterius rei, quæ dicitur Permutatio; & si res altera sit ut pretium, Emptio, & Venditio. Secundo, quando quis concedit rem, & ejus usum cum jure rem recuperandi. Et quidem si gratis concedit usum rei, vocatur Ususfructus in rebus, quæ fructificant; simpliciter autem Mutuum, seu Commodatum in rebus, quæ non fructificant, ut vasa, & hujusmodi. Si vero nec ipse usus gratis conceditur, dicitur Locatio, & Conductio. Tertio tradit aliquis rem suam cum jure recuperandi, non ratione usus, sed vel ratione conservationis, sicut in Deposito, vel ratione obligationis, sicut quum aliquis rem suam pignori obligat, sive quum aliquis pro alio fidejubet, &c.

8. Maxime autem læditur homo in propria vita. Unde prius de homicidio considerandum est. Et quidem quum quilibet singularis homo sit ad communitatem, sicut pars ad totum, (2. 2. *q.* 64. *art.* 2.) patet hominem communitati periculosum, aut ipsius corruptivum ad justitiam pertinere occidere...... Cura autem boni communis commissa est Principibus publicam authoritatem habentibus: (*art.* 3.) omne igitur homicidium injustum est, si vel occisus innocens sit, vel occisor legitima authoritate careat.... Nemo autem est judex sui ipsius: (*art.*4.) Unde non licet etiam publicam authoritatem habenti se ipsum occidere propter quodcumque peccatum, aut causam quamcumque, etiam tuendæ castitatis, quamvis contrarium scripserit Hieronymus. (*in* 1. *c. Joann.*) Vide quæ infra (*prop.* 28.) dicemus de Martyrio agentes. Quod adeo verum est, ut etiam si aliquis sit condemnatus, ut fame moriatur, non peccet, si cibum sibi occulte ministratum sumat, immo summere teneatur, quia non sumere, esset seipsum occidere. (2. 2. *q.* 69. *art.* 4. *ad* 2.) Nullus enim ita

condemnatur, ut ipse sibi mortem inferat, & quamvis ita condemnaretur, non teneretur obedire Judici, quia sententia talis injusta esset. (*ib. Cajet.*)

9. Hinc patet cur nullo modo liceat innocentem occidere. (2. 2. *q.* 64. *art.* 6.) Occissio enim hominis licita non est, nisi cum jus, quod ad vitam quisque habet, per peccatum amittit, ex quo fit Communitati perniciosus. Dices: accidere potest, ut innocentis vita Reipublicæ evadat perniciosa, si nimirum hostis potentior minetur urbem se flammis, & ferro vastaturum, nisi Titium (qui innocens supponitur) sibi tradant. Respondeo cum Azorio, tom. 3. p. 3. lib. 2. c. 1. q. 25., & Soto 5. de Just. q. 1. a. 3. vel cives sciunt Titium ad certam mortem deposci, vel nesciunt. Si primum, id est, si hostis diceret: Titium aut occidite, aut mihi occidendum tradite, tunc non esset licitum occidere, aut tradere, & urbs mala quæcumque potius perpeti tenetur, quam Titium tradere. Si secundum, id est, si Tyranus solum poposcerit, ut sibi Titius tradatur, rem petit indifferentem, qua bene, aut male uti Tyranus potest, urbsque ipsum tradere potest, sicut Simon Jonathæ filios Tryphoni tradidit, (*Mac.*1. *c.*13.) quamvis sciret quod cum dolo loqueretur ei, ne magnam invidiam in se concitaret populi ajentis: quia non tradidit pecuniam, & pueros, propterea periit.

10. Dices iterum: Accidere potest, ut Titius per falsos testes alicujus criminis reus convincatur, de cujus tamen innocentia Judici constat; sed tamen Judex secundum allegata, & probata eum damnare potest, ac tenetur, ut D. Thomas, (*q.* 64. *a.* 6. *ad* 3. *&* *q.* 67. *a.* 2.) & communiter Theologi docent: ergo aliquando innocens occidi licite potest. Respondeo: vel agitur de Supremo Judice, aut Principe superiorem non agnoscente, & hic damnare nec tenetur, nec potest, quum de plenitudine potestatis etiam delinquentibus possit pœnam relaxare, ut supra dictum. Vel agitur de Judice inferiori, & hic tenetur vel accusationem ab initio non admittere, vel quemlibet articulum interponere, ne ad ulteriora procedatur, quod multis viis fieri potest, vel diutius, ac districtius probationes inductas discutere, ut possit earum falsitatem testibus objicere, ut Daniel fecit, vel Judici Superiori reum judicandum relinquere, adhibito de ea, quam certo cognovit, innocentia, juramento, vel denique procurare si sine scandalo fieri potest, ut reus e carcere effugiat. Si autem nihil horum potest, non peccat secundum allegata, & probata sententiam ferens. Sententia enim non fertur in innocentem, sed in eum, qui nocens ex actis, & probatis deprehensus, & convictus est. Unde non ipse occidit innocentem, sed illi qui eum asserunt nocentem.

11. Patet etiam, cur liceat pro defensione propriæ vitæ invasorem occidere. (*art.* 7.) Unusquisque enim ad vitam suam tuendam jus habet, & naturalem inclinationem, quam sequendo non peccat, dummodo scilicet, non majore violentia utatur, quam ad tuendam vitam oporteat, quod dicitur moderamen inculpatæ tutelæ. Quod adeo verum est, ut etiam rei illicitæ dans operam, si injuste invadatur, possit se defendendi causa invasorem occidere. Sempronium v. g. in adulterio deprehensum invadit Titius maritus. Sotus, & Navarrus, ajunt Sempronium, si aliter mortem fugere non potest, licite invasorem maritum occidere posse. Licet enim adulterando peccet, se tamen ab invasore defendendi jus habet, dum privata, non publica authoritate invaditur. Quod autem de propriæ vitæ defensione dictum est, idem de vita conjunctarum personarum dici debet, ut patris, matris, uxoris, liberorum. Unde Abraham laudatur, (*Gen.* 14.) qui pro defensione Loth, & rerum suarum bellum fecit. Item de defensione Regis, & Superioris cujuslibet, seu publicæ personæ, & pro defensione cujusvis innocentis etiam extranei, sicut Moyses videns Hebræum ab Ægyptio oppressum, pro ejus defensione Ægyptium interfecit. Item eadem est doctrina circa defensionem bonorum, quæ ad vitæ conservationem ordinantur. Unde dicitur: (*Ex.* 22.) Si effringens fur domum, sive suffodiens inventus fuerit, & accepto vulnere moriatur, percussor non erit reus sanguinis.

12. Patet tertio, cur bruta animalia, & viventia quæcumque occidere hominibus liceat, a qua quæstione nescio, quomodo se expediant Recentiores ii Physici, qui brutorum animas spirituales esse existimant, aut imperfectæ, nescio, cujus rationis compotes. In principiis autem supra stabilitis, (*q.* 64. *art.* 1.) quum brutorum animæ formæ sint mere materiales, nec vitam habeant rationalem, qua a se ipsis agantur, sed agantur semper quasi ab alio mota naturali quodam impulsu, signum est, quod sint naturaliter servituti destinata, unde (1. *de Civ. D. c.* 10.) justissima ordinatione Creatoris eorum vita, & mors nostris usibus subditur . . . nemo autem peccat, quum rebus utitur ad eum finem, ad quem suapte natura destinantur. Dices: ergo quum muscam, aut araneam occidimus, non quia nobis utilia, aut noxia, sed ex mera levitate animi, nec ob aliquem certum finem peccatum erit. Distinguo consequens: peccatum erit ratione materiæ, aut injustitiæ in brutum commissæ, nego; ratione debiti ordinis ad honestum finem, concedo, sicut confricatio barbæ, aut motio baculi. Sicut enim de omni verbo otioso, ita de omni motu, & actione otiosa, id est, non ad honestum finem

nem

nem destinata rationem reddituri sumus. De Homicidio autem nonnulla adhuc infra dicenda.

13. Post homicidium vero, quo natura humana jam actu subsistens destruitur, (3. *cont. Gen. cap.* 122.) illud peccati genus videtur secundum locum tenere, quo nativitas, & generatio naturæ humanæ impeditur, quod fit per procurationem abortus, quod tripliciter accidere potest. Primo, impediendo conceptionem fœtus. Secundo, impediendo, ne fœtus conceptus animetur. Tertio, quod maximum est, fœtum jam animatum suffocando, aut interimendo. Quodvis enim horum, si data opera fiat, peccatum est ad homicidium magis, aut minus accedens.

14. Proximum huic locum tenet mutilatio, sive membri alicujus ad humani corporis integritatem spectantis abscissio. (*q.* 65. *art.* 1.) Sicut autem homo ad sui corporis vitam tuendam jus habet, ita ad tuendam integritatem, & expeditum membrorum suorum usum. Sicut ergo non potest propria authoritate se vita privare, nec alterius, nisi quum propter crimen aliquod se vita indignum fecit, ita non potest neque a se, neque ab alio quovis membro sano, & in sua naturali dispositione consistente mulctari, nisi ob aliquod delictum, si non vita, saltem alicujus membri usu se indignum fecerit. Unde dicitur. (*Ex.* 21.) oculum pro oculo, dentem pro dente &c. Hoc autem non licet cuivis privatæ personæ, etiam volente illo, cujus membrum est, quia fit injuria communitati, cujus est ipse homo, & omnes partes ejus. Si vero abscissio membri ad ipsius corporis salutem expediat, veluti quum putridum est, tunc licitum est, de voluntate ejus, cujus membrum est, illud abscindere, quia unicuique commissa est cura propriæ salutis. Et eadem ratio est, si fiat de consensu ejus, qui ægrotantis curam habet; aliter autem aliquem membro mutilare, est omnino illicitum . . . Peccant ergo gravissime, qui juvenilis pulchritudinis diutius conservandæ gratia, pueros abscindunt, faciuntque

Arte retardatam Veneri servire juventam.

Peccant gravissime, qui non sine Creatoris contumelia, castitatis gratia, seipsos mutilant, aut mutilare faciunt, perinde quasi, nisi corrupto opificio Dei, castitas servari non possit. An vero ad acutiorem, & suaviorem vocem, quæstus causa conservandam pueros volentes mutilare fas sit, in dubio est. Pro affirmativa stat usus totius, sed solius Italiæ, sciente, & non prohibente, aut etiam tacite probante Romano Pontifice. Certe D. Thomas non aliam licitam mutila-

lationem agnoscit, nisi quæ fit publica authoritate propter delictum, aut privata propter ipsius patientis corporalem salutem; aliter autem, inquit, aliquem membro mutilare est omnino illicitum. Unde illud Christi Domini (Matt. 18.) Si oculus tuus scandalizat te, abscinde eum &c. figurate intelligendum esse compertum est.

15. Porro, sicut per occisionem, & mutilationem vel totum corpus, vel pars aliqua corporis vita, sensuque privatur, (art. 2.) ita per verberationem, aut percussionem quamvis ab naturali dispositione sensitivi corporis membrum extrahitur, & nocumento doloris afficitur. Nocumentum autem alicui afferre non licet nisi ratione pœnæ propter justitiam; pœnam vero alteri imponere non potest, qui in eum, cui pœna imponitur, potestatem aliquam non habet. Nemo igitur licite vapulat, nisi ab eo, cujus potestati subditur. Quum ergo naturali jure filius Patri, & jure Gentium servus domino subdatur, licite potest pater filium, & Dominus servum verberare causa correctionis, & disciplinæ; non autem occidere, aut mutilare, quod jure 12. tabularum eis permissum erat. Nam majori potestati major vis coactiva tribuenda est, quam minori; major est autem potestas ejus, qui toti civitati, quam ejus, qui soli domesticæ familiæ præest: unde primo conceditur infligere pœnas irreparabiles occisionis, aut mutilationis; patri autem, & domino solum concedenda est potestas coercendi secundum leviores pænas, quæ non inferunt irreparabile nocumentum, qualis est verberatio.

16. Quoniam vero homo naturale jus habet non solum ad integritatem, & naturalem dispositionem membrorum suorum, (art. 3.) sed etiam ad expeditum eorum motum, atque usum, qui per alligationem, incarcerationem, aut quamcumque violentam detentionem impeditur, peccatur autem quoties receditur ab eo, quod est secundum naturam, in id, quod est contra naturam, ut inquit Damascenus: (l. 2. c. 4.) aliquem igitur ligare, aut in carcerem conjicere, vel qualitercumque nolentem detinere non licet, nisi fiat secundum ordinem justitiæ, aut in pœnam, aut ad cautelam alicujus mali vitandi. Quum autem per occisionem, mutilationem, & alia supradicta possit aliquis lædi, non solum in propria persona, sed etiam in persona conjuncta, ad cujus defensionem, & tuitionem tenetur ex pietate, patet de personis conjunctis id eodem modo esse prohibitum, maxime, quum cæteris paribus, gravius sit nocumentum, quod duabus, aut pluribus personis, quam quod uni irrogatur. (art. 4.) Singulariter autem læditur aliquis in persona conjuncta per adulterium, stuprum, & raptum; sed quia hæc potius Luxuriæ, quam Injustitiæ species habentur, de iis opportuniori loco agendum nobis erit.

17. Tertium est genus injuriæ, quo aliquis læditur in bonis exter-

ternis, quorum possessionem, etiam Christianis esse licitam, supra ostensum est. (*prop.* 11.) Læditur autem quis in externis bonis occulte quidem per furtum, quod ideo à Jurisperito definitur: (*leg.* 1. *ff. de furt.*) Contrectatio fraudulenta rei alienæ invito domino lucri faciendi causa; manifeste autem per rapinam, quæ est ablatio rei alienæ invito, & præsente domino lucri faciendi causa. Hæc duo postrema verba: *lucri faciendi gratia* omittuntur a Theologis; exprimuntur a Jureconsultis, nec immerito. Si enim rem alienam contrectavero injuriæ, non lucri gratia, injuriæ reus, non furti teneor, leg. qui injuriæ ff. de furtis. Item: qui rem accipit alienam, & in mare, vel in ignem projicit, aut quomodocumque inutilem reddit, tamquam damni, non furti reus damnatur. Simpliciter qui fructus immaturos decerpit, aut alienam ancillam, non lucri, sed libidinis causa rapit, injuriæ, non furti reus habetur, leg. Verum 2. ff. de furt. In foro igitur externo discrimen illud observandum est, non in foro interno, de quo solum disputant Theologi. Similiter rem furto subjectam Jurisperiti solum mobilem, & corporalem intelligunt. Qui enim vero domino extruso ejus agrum, vel domum usurpat, injustus possessor, non fur dicitur. Et qui actionem, vel jurisdictionem alterius, aut aliud quidpiam incorporale sibi vendicat, usurpator, non raptor, aut fur dicitur. Unde furtum definiunt, *contrectationem rei alienæ*. Contrectatio autem est rei de loco in locum translatio leg. Possideri ff. de Posses. Incorporalia igitur, & immobilia non sunt furto, aut rapinæ subjecta leg. verum 1. ff. de furt. Tamen apud Theologos, qui de foro externo non curant, omnis acceptio, aut usurpatio rei alienæ, sive mobilis, sive immobilis, sive corporalis, aut incorporalis ad furtum spectat, aut rapinam.

18. Rapina porro, & furtum quamvis nonnumquam pro eodem accipiantur, ut in Septimo Decalogi præcepto, & in leg. si vendidero ff. de furt., ubi dicitur, rapinam esse speciem furti, & raptorem actione furti teneri &c. tamen in Theologica consideratione diversa sunt. Rapina enim, & furtum mala sunt, quia Justitiæ opposita: (*art.* 4.) nihil autem opponitur Justitiæ, nisi injustum; nemo autem patitur injustum volens, ut in 5. Ethicor. habetur, unde *scienti, & volenti non fit injuria*: rapina igitur, & furtum ex hoc rationem mali habent, quia acceptio est involuntaria ex parte ejus, cui res adimitur. Involuntarium vero dicitur aliquid dupliciter, scilicet per ignorantiam, & per violentiam, ut in 3. Ethicor. habetur. Et ideo aliam rationem peccati habet rapina, & aliam furtum. Et ratio quidem peccati in furto attenditur ex duplici capite. (*ibi. art.* 5.) Primo quidem in usurpatione rei alienæ, per quam opponitur Justitiæ. Secundo in adhibitione doli, & fraudis, per quam opponi-

tur Veritati, quæ est vinculum humanæ societatis. Unde etiam qui rem suam vel apud alium depositam, vel ab alio sibi injuste ablatam, vel detentam furtim recuperat, peccat ille quidem. (*ibi. ad* 3.) In casu depositi, quia depositarium ad restitutionem obligat, aut ad se legitime purgandum; in casu autem injustæ ablationis, aut detentionis, non quia gravamen aliquod inferat detinenti, unde non tenetur ad restituendum, aut compensandum aliquid, sed quia agit contra communem justitiam, dum ipse sibi usurpat suæ rei judicium, juris ordine prætermisso. Dices: qui rem suam a raptore per vim extorquet, non committit rapinam: ergo qui eandem clam subripit, non committit furtum. Distinguo antecedens: qui rem suam in ipso actu prædandi, aut fugiendi cum preda per vim a raptore extorquet, non committit rapinam, concedo; extra actum raptus, aut fugæ, nego. Sicut in ipso actu furandi deprehensum occidere, aut ligare possum, non autem extra actum illum, quin usurpatæ publicæ potestatis reus fiam.

19. Rapina vero præter rei alienæ usurpationem importat violentiam, & coactionem quandam. (*art.* 8.) In societate autem hominum nullus habet coactionem, nisi per publicam potestatem: nulli igitur licet per vim, & coactionem rem alterius usurpare, nisi publicam exerceat potestatem: quum autem omnis potestas a Deo sit, & quæcumque a Deo sunt, ordinata sint, etiam publicam potestatem habenti non licet violentia, & coactione uti, nisi secundum Justitiæ tenorem, vel contra hostes pugnando, vel contra cives male factores puniendo, in quibus casibus quod per vim aufertur, non habet rationem rapinæ. Si vero contra justitiam aliqui per abusum publicæ potestatis res aliorum violenter abstulerint, illicite agunt, & tanto gravius peccant, quam latrones, quanto periculosius, & communius contra publicam justitiam agunt, cujus custodes sunt positi. Quod si principes a subditis exigant, (*ib. ad* 3.) quod eis secundum justitiam debetur, propter commune bonum conservandum, ut vectigalia, impositiones, præstationes &c. hasque per vim, & coactionem ab invitis extorqueant, non ideo rapinam committunt, quia subditi rationabiliter inviti non sunt, nisi ubi aliquid ab eis contra ordinem justitiæ, ob privatam utilitatem exigitur.

20. Patet autem ex supradictis, rapinam esse furto graviorem. Differunt enim, uti dictum est in ratione voluntarii, quod in furto est per ignorantiam; in rapina autem per violentiam. Magis autem involuntarium est aliquid per violentiam, quam per ignorantiam, quia violentia, & coactio directius opponitur voluntati. Item: quia per rapinam non solum infertur alicui damnum in rebus, sed etiam vergit in quandam personæ ignominiam, & contemptum, & hoc

præponderat fraudi, aut dolo, quod pertinet ad furtum. Et his quidem duobus modis aliquis circa exteriora bona læditur facto.

21. Verbo autem quis lædi potest vel in judicio, vel extra judicium, de quo, quia longiorem discussionem postulat, separata propositione agemus.

PROPOSITIO XX.

De Injusto Judicio.

1. JUdicium, ut hic accipitur, est actus Judicis, quatenus talis, Judex autem dicitur, quasi jus dicens. Jus autem est objectum Justitiæ, ut supra dictum. (*prop.* 10.) Justitia autem virtus est, ut item ostensum: Judicium igitur actus virtutis est; sed actum virtutis exercere sanctum est, & laudabile: Jurisdictio igitur, sive Judiciaria Potestas sancta est, & laudabilis. Non igitur audiendi Veteres Hæretici, & Recentiores Philosophi, qui dominationem omnem spernunt, majestatem autem blasphemant, Judiciariam potestatem & Christianis institutis, & juri naturali contrariam reputantes. Refelluntur item apertissimis utriusque Testamenti testimoniis. Dicitur enim: (*Deut.* 16.) Judices, & magistros constitues in omnibus portis tuis, ut judicent populum justo judicio. Et item: (*Heb. ult.*) Obedite Præpositis vestris, & subjacete eis. (1. *Petr.*) Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit, cum aliis innumeris, in quibus publica Potestas, & obedientia, atque honor ei debitus inculcatur, aut supponitur. Dices: Omnes homines liberi nascuntur, & natura pares sunt; sed par in parem non habet imperium; ergo homo in hominem imperium, sive jurisdictionem habet nullam. Distinguo consequens: ergo homo in hominem non habet jurisdictionem jure naturæ stabilitam, concedo; jure gentium introductam, nego. Sicut enim omnes homines sui juris nascuntur, & tamen servitus jure gentium inventa est, & sicut campi, & arbores natura communes sunt, & tamen jure Gentium inventa est rerum divisio; ita omnes homines natura pares sunt, & tamen quasi miserorum, & imbecilliorum asylum publica potestas inventa est, & communi totius alicujus Gentis suffragio ad unum delata, cujus regiminis utilitate cognita, omnes fere totius orbis nationes naturali anarchia, & æqualitate dignitatis deposita, alicujus, aut aliquorum imperio se subjecerunt. Illa ergo Christi Domini: (*Matt.* 7.) Nolite judicare, ut non judicemini, & Apostoli: (*Rom.* 2.) Inexcusabilis es, o homo omnis qui judicas &c. (*Rom.* 14.) Tu quis es, qui judicas alienum servum? &c. Hæc, inquam, omnia non de publico judicio, de

quo

quo nunc agimus, sed de privato intelligenda sunt. Hac igitur veritate stabilita, quinque sunt personæ, ex quibus Judicium componitur, Judex nimirum, Accusator, Reus, Testis, & Causidicus, sive Advocatus.

2. Porro judicium eatenus licitum est, quatenus est actus justitiæ. (2. 2. *q.*60. *art.*2.) Ut autem actus Justitiæ sit, tria requiruntur. Primo, ut procedat ex inclinatione justitiæ. Secundo, ut procedat ex legitima authoritate. Tertio, ut proferatur secundum rectam rationem Prudentiæ. Ex defectu Justitiæ judicium dicitur iniquum, aut perversum, ut si quis reum etiam merentem condemnaret ex ira, odiove privato, non justitiæ, & boni communis causa. Ex defectu authoritatis dicitur judicium usurpatum; ex defectu autem Prudentiæ dicitur temerarium, puta, quum aliquis de re dubia, vel occulta ex levibus quibusdam conjecturis profert sententiam. In dubiis enim melior est conditio possidentis. (*art.* 4.) Est autem unusquisque in possessione honoris, & famæ suæ, quia nemo præsumendus est malus, nisi talis probetur. Dum igitur probationes non cogunt, dubia in melius interpretanda sunt; quod si sæpius falli contingat, melius est frequenter falli per bonam opinionem de aliquo malo homine, quam rarius falli per malam opinionem de aliquo bono, quia ex hoc fit injuria alicui, non autem ex primo. Periculosius propterea erratur semel male judicando de eo, qui bonus est, quam centies bene judicando de eo, qui malus est.

3. Notanda autem hic duplex D. Thomæ doctrina. (*art. cit.*) Prima: quod aliud est judicare de rebus, aliud de hominibus. In judicio enim de rebus non attenditur bonum, aut malum ex parte ipsius rei, de qua judicamus, cui nihil nocet, qualitercunque de illa judicemus, sed attenditur solum bonum judicantis, si vere judicet, vel malum, si falso, quia verum est bonum intellectus, falsum autem malum ipsius, ut dicitur in 6. Ethticor. Et ideo unusquisque ad hoc niti debet, ut de rebus judicet vere, sive secundum quod sunt in se ipsis. In judicio autem de personis præcipue attenditur bonum, & malum ex parte ejus, de quo judicatur, qui honore dignus est, si judicetur bonus, & ignominia, si judicetur malus. Et ideo potius niti debemus in tali judicio, non tam ut vere, quam ut bene judicemus, semperque judicemus hominem esse bonum, nisi manifesta ratio in contrarium appareat. Ipsi autem homini judicanti, falsum judicium, quo bene de alio judicat, non pertinet ad malum intellectus ipsius, sicut nec ad ejus perfectionem pertinet cognoscere veritatem singularium contingentium, sed magis pertinet ad bonum affectum, sive appetitum rectum, cui conformis esse debet intellectus practicus, seu dirigens, sicut rei veritati conformis esse debet intellectus

speculativus, sive cognoscens, ut item habetur in 6. Ethicor. Dices falsa opinio etiam de hoc singulari est malum morale intellectus; sed qui dubia in meliorem partem interpretatur, sæpius exponit se periculo falsæ opinionis, quia sensus, & cogitatio humani cordis in malum prona sunt: (*Genes.* 8.) ergo non licet dubia in meliorem partem interpretari. Distinguo minorem argumenti: Et hoc periculum minus est malum, quam certa injuria, quæ proximo irrogatur, eum per leves conjecturas sceleratum reputando, concedo; & non est minus, nego. Qui ergo in dubiis ad meliorem partem declinat, non eligit falsam opinionem præ vera, sed periculum incurrendi falsam opinionem præponit certæ injuriæ, quam irrogaret proximo, eum sine manifesta ratione sceleratum credendo: ex duobus autem malis, minus est eligendum. Legendus omnino Cajetanus in cit. D. Thomæ articulum.

4. Secunda autem D. Thomæ doctrina est, quod interpretari aliquid in meliorem, aut deteriorem partem contingit dupliciter. Uno modo per quandam suppositionem, & sic quum debemus aliquibus malis adhibere remedium sive nostris, sive alienis, expedit ad hoc, ut securius remedium apponatur, quod supponatur id, quod est deterius, quia remedium, quod est efficax contra majus malum, multo magis est efficax contra minus malum. Alio modo interpretamur aliquid in bonum, vel in malum deffiniendo, sive resolvendo, & sic in judicio rerum debet aliquis niti ad hoc, ut interpretetur unumquodque secundum quod est in se; in judicio autem personarum, ut interpretetur in melius, ut supra dictum est. Et hæc quidem ad Judicis Prudentiam spectant.

5. Ad Justitiam autem, ut justa decernat. Est vero aliquid justum dupliciter: (*art.* 5.) uno modo ex ipsa natura rei, quod dicitur jus naturale; alio modo ex quodam condicto inter homines, quod dicitur Jus positivum, ut supra dictum est. (*prop.* 9.) Leges autem scribuntur ad utriusque juris declarationem, aliter tamen, & aliter. Nam legis scriptura Jus quidem naturale continet; sed non instituit, non enim robur habet ex lege, sed ex natura; jus autem positivum legis scriptura & continet, & instituit, dans ei authoritatem, & robur. Necesse est igitur, ut judicium secundum leges scriptas proferatur, alioqui deficeret vel a justo naturali, vel a justo positivo. Unde Augustinus in lib. de vera Relig. (*c.* 15.) In istis, inquit, temporalibus legibus, licet de his homines judicent, quum eas instituunt; quum tamen fuerint institutæ, & firmatæ, non licebit judicibus de iis judicare, sed secundum ipsas. Quoniam vero judicium fit de singularibus contingentibus, nulla autem scripta lex potest omnes singulares eventus comprehendere, ut

in

in 5. Ethicor. dicitur, hinc fit, ut etiam leges, quæ recte sunt positæ, in aliquibus casibus deficiant, in quibus, si servarentur, fieret contra jus naturale, & ideo in talibus non est secundum legis literam judicandum, sed recurrendum ad æquitatem, quam Legislator intendit. Nulla enim ratio juris, aut æquitatis benignitas patitur, ut quæ salubriter pro utilitate hominum instituta sunt, ea nos duriore interpretatione contra ipsorum commodum producamus ad severitatem, ut Jurisperitus inquit, (*In digest. Vet. l.* 1. *tit.* 3. *leg.* 24.) & alibi fusius explicabitur. (*l.* 8.) Quod si judex justa quidem, id est, legibus conformia decernat, non tamen ex inclinatione justitiæ, sed ex privato affectu iræ, amoris &c. peccabit ille profecto; ejus tamen defectus quum præsumi non debeat, probari non possit; sententiam non vitiat.

6. Tertium erat in judice requisitum publicæ authoritatis. Quum enim judicium secundum scriptas leges ferendum sit, ut nuper dictum, necesse est, ut quæ universim legibus præscripta sunt, ad hunc, aut illum particularem casum applicentur, quæ quidem applicatio quædam legis interpretatio est. Non enim applicatur lex universalis ad hoc particulare negotium, nisi decernendo, hunc casum; & has personas subjacere legis ejus decisioni; sed ejusdem est leges interpretari, cujus est leges condere, ut alibi dicetur; (*l.* 8. *p.* 14.) leges autem condere ad publicam solum authoritatem spectat: ergo judicium ferre ad publicam solum spectat authoritatem. Publicæ autem authoritatis certi sunt limites locorum, & personarum, secundum hominum conventionem, ultra quos judiciaria potestas non extenditur, de quo in diversis agitur utriusque Juris titulis. Huc etiam spectat alia non minus efficax D. Thomæ ratio: (2. 2. *q.* 67. *art.* 1.) Sententia enim Judicis est quasi quædam particularis lex circa hoc particulare factum. Sicut ergo lex generalis vim coactivam habet, ut dicitur in 10. Ethic. ita sententia Judicis vim coactivam habere debet, per quam pars utraque constringatur ad standum, sive parendum judicatis, alioqui non esset efficax, nec utile judicium; sed vim, seu potestatem coactivam in rebus humanis licite non habet, nisi ille, qui fungitur publica authoritate, & qui ea funguntur, superiores censentur respectu eorum, in quos, velut in subditos potestatem habent, sive ordinariam, sive delegatam: nullus ergo potest alterum judicare, nisi in aliquo modo subditos per ordinariam, aut delegatam jurisdictionem. Unde dictum est: (*Rom.* 14.) tu quis es, qui judicas alienum servum? Domino suo, id est, Superiori suo stat, aut cadit. Est qui quærat, & judicet.

7. Secundo requiritur ad judicii rationem accusatio. (*q.* 67. *art.* 3.) Ut enim in 5. Ethicor. dicitur, homines ad Judicem confugiunt tan-

quam

quam ad vivam, animatamque Justitiam: Justitia autem non est ad se ipsum, sed ad alterum, ut supra dictum est. (*prop.* 10.) Oportet igitur, ut Judex inter duos aliquos dijudicet, quod quidem fit quum alter accusator, vel actor est, alter reus. Quandoque autem accusationem supplet publica infamia; aut in casu denuntiationis publica rebellio, vel facti evidentia publica. Porro: nemo ad accusandum tenetur, nisi peccantis crimen in publicam perniciem cedat, & veritatem sufficienter probare possit. (*q.* 68. *art.* 1.) Est vero inter denuntiationem, & accusationem hæc differentia, quod in denuntiatione attenditur emendatio fratris; in accusatione autem punitio criminis. Pœnæ autem præsentis vitæ non per se intenduntur, quia non est hic ultimum retributionis tempus, sed quatenus medicinales sunt, conferentes vel ad emendationem personæ peccantis, vel ad bonum reipublicæ, cui quies procuratur per punitionem peccantium, quorum primum intenditur in denunciatione; secundum autem proprie pertinet ad accusationem. Nullus autem debet injuste nocere alicui, ut bonum commune promoveat, (*q.* 68. *art.* 3.) & ideo in accusatione dupliciter peccatur: primo quidem, justam accusationem intentando, sed non ex amore justitiæ, sed ex ira, odio, aliove pravo affectu, uti de Judice dictum est. Secundo, si injustam accusationem intentat. Fit autem accusatio injusta duplici ratione: uno modo, ex eo, quod aliquis injuste agit contra accusatum crimina falsa ei imponendo, quod est calumniari. Alio modo, punitionem peccati malitiose impediendo, quod iterum dupliciter contingit. Primo quidem, fraudem in accusatione adhibendo, quod dicitur *prævaricari*. Prævaricator enim dictus est, quasi varicator, qui adversam partem adjuvat prodita causa sua. (*art.* 2. *ad* 2.) Hoc autem fit vel vera crimina abscondendo, vel per collusionem cum reo proprias probationes dissimulando, aut falsas, sive illegitimas excusationes, sive exceptiones admittendo. Alio modo peccatur in commune bonum, accusationem inceptam deserendo, quod dicitur *tergiversari*. Tergiversatur autem, non qui qualitercumque ab accusatione desistit, sed qui inordinate, & malitiose. Potest enim quis accusationem intentatam deserere absque vitio dupliciter. Primo, in ipso accusationis processu, si cognoverit esse falsum id, de quo accusavit, aut si pari consensu se absolvant accusator, & reus, quando agitur de injuria personali accusantis. Si enim qui passus est injuriam velit eam remittere, potest & accusationem deserere, (*q.* 67. *art.* 4.) sicut & judex hoc in casu potest licite reum absolvere, si hoc publicæ utilitati perniciosum non esse existimaverit. Secundo, si Princeps, ad quem pertinet cura boni communis, quod per accusationem intenditur, accusationem aboleverit. De tribus his accusatio-

tionis injustæ speciebus fuse disserunt Canonici Juris Interpretes ad cap. si quem pœnituerit 2. q. 3.

8. Porro sicut accusatori, sive actori accusatio, aut actio, ita Reo convenit defensio, sive exceptio. Et sicut juri naturæ videtur repugnare, aliquem damnare non accusatum, ita etiam damnare non defensum. Unde in Actis Apostolorum (c. 25.) laudatur consuetudo Romanorum, apud quos non erat in usu aliquem hominem damnare, priusquam is, qui accusatur, præsentes habeat accusatores suos, locumque se defendendi accipiat ad abluenda, quæ ei objiciuntur crimina. Sicut autem injusta accusatio, ita etiam injusta defensio in vitio est. Ad debitum namque Justitiæ pertinet, ut aliquis obediat Superiori suo in his, ad quæ jus prælationis extenditur. (*q. 69. art. 1.*) Judex autem Superior est respectu ejus, qui judicatur: ergo ex debito Justitiæ tenetur accusatus Judici veritatem exponere, quam ab eo secundum formam juris exigit: peccat igitur vel occultando veritatem, quam dicere tenetur, vel eam mendaciter negando. Si ergo judex non sit legitimus, aut si legitimus aliunde judex hoc exquirat, quod non potest secundum juris ordinem, non tenetur ei accusatus respondere, sed potest vel per appellationem, vel aliter licite subterfugere; mendacium tamen dicere non licet. Non debet autem, nec potest Judex exquirere secundum ordinem juris nisi de iis, de quibus infamia publica præcessit, aut expressa indicia apparuerint, aut facta fuerit semiplena probatio. Præter hos ergo casus licet reo veritatem occultare, quam confiteri non tenetur, quia dum crimen est occultum, humano judicio non subest. Unde potest per convenientes modos subterfugere, puta, quod non respondeat, vel judicem recuset, vel appellationem interponat. Non tamen licet vel falsum dicere, neque dolum aliquem, aut fraudem adhibere, quia fraus, & dolus vim mendacii habent. Ex qua D. Thomæ doctrina patet, erroneam esse illorum DD. opinionem, qui docent, injuste sive a non legitimo, sive a legitimo Judice interrogatum, etiam juramento præstito posse veritatem negare, interna quadam amphibologia utendo. Interna enim amphibologia a mendacio non excusat.

9. Patet etiam, licitum esse Reo vel Judicem sibi rationabiliter suspectum recusare ante sententiam, si potest, ejus jurisdictionem declinando, vel etiam post latam sententiam ad superiorem appellando, si se injuste damnatum existimet, nam ab justa sententia appellare non licet. Fieret enim injuria & Judici, cujus officium impeditur, & adversæ parti, cujus justitia perturbatur. Appellatio autem intra tempus a Jure præfinitum fieri debet, quod in Jure Canonico ultra dies decem non extenditur. Æquitas enim Juris ita uni parti subvenit, ut altera non gravetur. (*q. 69. art. 3. ad 3.*) & ideo tempus de-

decem dierum ad appellandum concessit, quod sufficiens existimavit ad deliberandum an expediat appellare. Si vero non esse determinatum tempus, ultra quod appellare non liceret, semper certitudo judicii remaneret in suspenso, & ita pars altera damnificaretur. Non autem conceditur super eodem tertio appellare, quia non est probabile, toties Judices a recto judicio declinare.

10. Defensio porro cum moderamine inculpatæ tutelæ non solum licet Reo, ne injuste damnetur, sed etiam juste damnato, ne pœnam corporalem patiatur. (*ibid. art.* 4. *ad* 3.) Pœnæ enim in duplici sunt differentia. Quædam namque sunt, ad quas non aliter quis damnatur, nisi ut patiatur illatas, ut mors, mutilatio, verberatio, tortura &c. Nullus enim ita damnatur, aut damnari potest, ut ipse se interimat, mutilet, torqueat &c., sed ut mortem, mutilationem, & hujusmodi sibi illata patiatur, & ideo ad talia damnatus, aut damnandus potest fugere, & bonis artibus, nimirum citra offensionem, & injuriam custodes, & justitiæ ministros tenere, deludere, vincula rumpere, parietem fodere, seras frangere, & his similia. Non enim tenetur facere id, unde mors ejus sequatur, aut mutilatio &c. quod est manere in loco, unde ducatur ad mortem, sive ad pœnam . . . Sicut etiam si aliquis sit condemnatus, ut fame moriatur, non peccat, si cibum sibi occulte ministratum sumat, quia non sumere esset se ipsum occidere. Tenetur tamen non resistere vim inferendo custodibus, & justitiæ exequutoribus quin patiatur, quod justum est eum pati. Quædam autem pœnæ sunt ad quas ita aliquis damnatur, ut ipse ad eas cooperetur, ut si quis jubeatur urbe excedere, ab tali territorio non exire, mulctam ærario solvere. &c. Damnatum enim sic aliquis, ut in exilium eat, ut intra præfixos sibi terminos maneat, ut solvat &c. ab hujusmodi pœnarum exequutione non licet se subtrahere post sententiam; ante sententiam autem licet; quando per fugam, sive absentiam vitaretur damnatio. Quod si per fugam, aut absentiam justa damnatio non vitaretur, damnatus, ad subeundum exilium, aut mulctam solvendam tenebitur, ut bene explicuit Cajetanus in cit. loc. D. Thom. ubi ad multa super his quæsita non incuriosa respondet.

11. Quod vero ad Testium personam attinet, distinguendum est: quia aliquando requiritur testimonium alicujus, aliquando non requiritur. (*q.* 70. *art.* 1.) Si requiritur testimonium alicujus subditi authoritate superioris legitimi, cui in his, quæ ad justitiam pertinent, obedire tenetur, non est dubium, quin teneatur testimonium ferre, quando secundum juris ordinem testimonium ab eo exigitur, puta, in manifestis, aut in his, de quibus infamia præcessit. Si autem exigatur ab eo testimonium in aliis, puta in occultis, &

ab de

de quibus infamia non præcessit, non tenetur ad testificandum. Quod si testimonium exigatur non authoritate Superioris, cui obedire tenetur, tunc distinguendum est: quia si testimonium requiratur ad liberandum aliquem vel ab injusta morte, seu pœna quacunque, vel a falsa infamia, vel etiam ab iniquo damno, tunc homo tenetur ad testificandum. Et si ejus testimonium non requiratur, tenetur facere quod in se est, ut veritatem denuntiet alicui, qui ad hoc possit prodesse. Dictum est enim: (*Ps.* 81.) Eripite pauperem, & egenum de manu peccatoris liberate. Et item: (*Prov.* 24.) Erue eos, qui ducuntur ad mortem. Damnantur enim non solum qui malum faciunt, sed atiam qui consentiunt facientibus, ut dicitur ad Roman. 1. Consentit autem, qui tacet, quum possit redarguere, ut habet glossa ex Ambrosio. Si vero requiratur testimonium ad condemnationem alicujus, nullus tenetur ad testificandum, nisi quum a Superiore compellitur secundum ordinem juris. Quia si circa hoc veritas occultetur, nulli speciale damnum nascitur. Vel si immineat periculum accusatori, non est curandum, quia ipse in hoc periculum sponte se ingessit; reus autem periculum subit invitus, unde ei tenemur subvenire.

12. Porro: falsum testimonium in judicio ex triplici capite deformitatem habet. (*art.* 4.) Uno modo ex violatione juramenti, quia testes non admittuntur nisi jurati. Et ex hoc capite falsum testimonium semper est mortale peccatum. Secundo ex violatione justitiæ; & ex hoc capite est peccatum mortale ex genere suo, sicut & quælibet injustitia. Tertio ex violatione veritatis, ex qua omne mendacium est peccatum, & ex hoc non habet falsum testimonium, ut semper sit mortale peccatum. De numero autem & qualitate testium pro diversitate personarum, & causarum multa disserunt utriusque Juris Interpretes, quæ ad Theologum non attinent.

13. Advocatus autem in culpa erit primo, si miserabilium personarum, ad quarum defensionem tenetur, patrocinium non suscipiat. (22. *q.* 71. *art.* 1.) Secundo, si injustam causam defendat, aut justam injuste. Quod ad primum attinet, quum præstare patrocinium causæ pauperum, ad opus misericordiæ pertineat, idem de hoc, quod de cæteris misericordiæ operibus dicendum. Nullus autem sufficit omnibus indigentibus opus misericordiæ impendere; & ideo, ut Augustinus inquit: (*De Doct. Christ. c.* 28.) quum omnibus prodesse non possis, his potissimum consulendum est, qui pro locorum, & temporum, vel quarumlibet rerum opportunitatibus constrictius tibi, velut quadam sorte junguntur. Dicitur pro opportunitate locorum; quia non tenetur homo per mundum quærere indigentes, quibus subveniat, sed sufficit si eis, qui sibi occurrunt, mi-

sericordiæ opus impendat. Additur etiam pro opportunitate temporum, quia non tenetur homo futuræ necessitati alterius providere, sed sufficit, si præsenti necessitati succurrat. Subditur denique pro quarumlibet rerum opportunitatibus, quia homo sibi conjunctis quacumque necessitudine maxime debet curam impendere. His tamen omnibus concurrentibus considerandum restat, utrum aliquis tantam necessitatem patiatur, quod non in promptu appareat, quomodo ei possit aliter subveniri, & in tali casu tenetur ei opus misericordiæ impendere. Si autem in promptu appareat, quomodo ei aliter subveniri possit vel per se ipsum, vel per aliam personam magis conjunctam, aut majorem facultatem habentem, non tenetur ex necessitate subvenire indigenti, ita quod non faciendo peccet, quamvis si subveniat absque tali necessitate, laudabiliter faciat. Unde Advocatus non tenetur semper causæ pauperum patrocinium præstare, sed solum concurrentibus conditionibus prædictis, in quo casu etiam jure civili statutum est, ut pauperi vel propter inopiam, vel propter adversæ partis potentiam carenti patrocinio, Judex ex officio Advocatum assignet, & ad patrocinandum cogat, & renuentem puniat leg. Nec quicquam ff. de off. Proc. leg. Providendum C. de Postul.

14. Quoniam vero impio præbens auxilium ad malum operandum, (*art.* 3.) sive consulendo, sive adjuvando, sive qualitercumque consentiendo iram Domini meretur, ut 2. Paral. (*c.* 19.) dicitur; Advocatus autem impio præbet auxilium ad iniquitatem, si injustam causam defendat, aut justam per vias iniquas, puta, per falsos testes, aut scripturas & hujusmodi, patet, ipsum graviter peccare, & in defensione injustæ causæ, ubi jus alterius læditur, ad restitutionem teneri. Si autem injustam causam defendit ignoranter, justam esse putans, excusatur secundum modum, quo ignorantia excusari potest.... (*ib. ad* 2.) Quod si in principio credidit causam esse justam, & postea in processu appareat injustam esse, non eam debet prodere, ut nimirum adversam partem juvet, vel secreta suæ causæ alteri parti revelet; debet tamen a patrocinando desistere, & eum, cujus agit causam, ad cedendum inducere, sive ad rem amice componendam sine adversarii damno.

15. Quamvis autem non liceat Judici justum judicium vendere, nec testi verum testimonium; (*art.* 4.) quia Justitia, & Veritas, quæ ab eis exiguntur, non sunt pro una parte magis, quam pro alia; (*ib. ad* 3.) tamen Advocatus, qui alteram tantum partem defendit, licite potest ab ea pretium accipere. Unde, ut Aug. inquit, (*Epist.* 54. *ad Macedon.*) licite vendit justum patrocinium, & Jurisperitus verum consilium. In his enim, quæ quis non tenetur alteri exhibere, juste potest pro eorum exhibitione recompensationem accipere; Advo-

catus

catus autem non semper tenetur patrocinium præstare, aut consilium dare causis aliorum: si ergo suum patrocinium, aut consilium vendat, non agit contra justitiam. Quamvis etiam (*ib. ad* 2.) scientia juris sit quoddam spirituale, quod pretio compensari non potest, tamen usus ejus fit opere, & exercitatione corporali, pro cujus compensatione licet pecuniam accipere, alioqui nulli artifici liceret ex sua arte lucrari . . . Quod autem de Advocato, (*in corp.*) dicendum est de Medico opem ferente ad sanandum, & de aliis hujusmodi personis, dum tamen moderate accipiant considerata conditione personarum, & negotiorum, & laboris, & patriæ consuetudine. Si vero per improbitatem aliquid immoderate extorqueant, contra justitiam peccant. Unde ab his extorta per immoderatam improbitatem repeti solent; data per tolerabilem consuetudinem non solent, inquit Aug. Epist. 54. ad Macedon.

PROPOSITIO XXI.

Injuriæ verborum extra Judicium discutiuntur.

1. LÆditur quis verbis extra judicium quatuor potissimum modis, ad quos omnes alii reduci possunt, nimirum Contumelia, Detractione, Susurratione, & Maledictione.

2. Contumelia quidem importat dehonorationem alicujus, quæ contingit dupliciter. (2. 2. *q.* 72. *art.* 1.) Quum enim honor excellentiæ debeatur, ut supra dictum est, (*prop.* 12.) uno modo aliquis alium dehonorat, quum ipsum, privat excellentia, ob quam honore dignus habebatur, quod quidem per aliquam injustitiam facti, de quibus supra dictum est. (*prop.* 19.) Alio modo, quum id, quod est contra honorem alicujus, in ejus, & aliorum notitiam deducitur, & hoc proprie pertinet ad contumeliam. Quoniam autem inter signa, quibus res in hominum notitiam deducuntur, præcipuum locum obtinent verba, nam omnia alia signa verbis comparata paucissima sunt, ut Augustinus inquit, (2. *de doct. Christ. c.* 3.) ideo contumelia proprie loquendo, in verbis consistit. Tamen: quia etiam per facta nonnunquam significatur aliquid, inde contumelia extenso nomine etiam de factis dicitur, quatenus facta aliquid significantia vim verborum habent, unde contumeliosi in glossa (*ad Rom.* 1.) dicuntur, qui dictis, vel factis contumelias, & turpia inferunt. Quamvis autem verba secundum sui essentiam, id est, ut sunt soni audibiles nulli noceant, nisi forte gravando auditum, puta, quum aliquis nimis alte loquitur; tamen quatenus signa sunt, quibus in rerum cognitionem devenimus, damna multa inferre possunt, inter quæ unum est, quod

homo damnificatur quantum ad detrimentum honoris sui, & reverentiæ sibi ab aliis exhibendæ. Et ideo major est contumelia, si aliquis alicui defectum suum dicat coram multis; & tamen si sibi soli dicat, contumelia esse potest, quatenus loquens injuste agit contra reverentiam, & honorem audienti debitum. Quia vero verba non nocent, nisi quatenus rerum signa sunt, (*ib. art.* 2.) significatio autem ex loquentis intentione procedit, ideo in peccatis verborum maxime considerandum est, ex quo affectu verba proferantur. Quum ergo contumelia ex sui ratione importet dehonorationem, si verba contumeliosa proferens intendat honorem alterius auferre, hoc proprie ad contumeliam spectat, & peccatum est mortale non minus, quam furtum, aut rapina, immo fortasse majus, quia melius est bonum nomen, quam divitiæ multæ, ut in Proverbiis (*c.* 22.) habetur. Si autem quis verba contumeliosa proferat non animo dehonorandi, sed vel propter correctionem, vel aliquid hujusmodi, potest esse peccatum veniale, aut nullum, immo etiam actus virtutis, ut si dicantur delectationis solius causa per facetiam, & jocum. Nam ad Eutropeliam spectat bene convitiari, ut in 4. Ethicor. habetur. Si vero aliquis intendat, aut non reformidet contristare eum, in quem profert hujusmodi jocosum convitium, dummodo aliis risum excitet, hoc vitium est, ut Aristoteles idem monuit, (*ibid.*) & tanto gravius, quanto argute, & lepide dicta firmius auditorum animis inhærent. Causa vero correctionis, & disciplinæ, sicut licet aliquem verberare ex legitima authoritate, ita etiam contristare verbis, ut resipiscat. Unde Christus: (*Luc. ult.*) O stulti, & tardi corde. Et Joannes: (*Luc.* 3.) Genimina viperarum, quis vos &c., tum Paulus. (*ad Gal.* 3.) O insensati Galatæ &c. Raro tamen, inquit Augustinus, (2. *de serm. D. in monte c.* 30.) & non nisi ex magna necessitate objurgationes hujusmodi adhibendæ sunt, in quibus non nobis, sed ut Domino serviatur, instemus. Omnis enim animadversio, & castigatio contumelia vacare debet, ut ab Tullio sapienter dictum est. (*lib.* 1. *de offic. c.* 25.)

3. Ad Contumeliam reducuntur Convitium, & Improperium, (*art.* 1. *ad* 3.) quæ etiam in verbis consistunt, & vulgo fere pro eodem accipiuntur, nam per hæc omnia repræsentatur defectus alicujus in detrimentum honoris ipsius. Est autem defectuum genus triplex. Alii enim sunt defectus morales, sive animi, alii physici, aut naturales, alii exteriorum bonorum, & secundum hæc differunt Contumelia, Convitium, & Improperium. Nam contumelia est, per quam repræsentatur defectus moralis alicujus. Convitium autem, per quod repræsentatur defectus, sive moralis, sive naturalis. Unde quum pueri Eliseo illudentes dicebant: (4. *Reg. c.* 2.) Ascende Calve, ascende Cal-

Calve, convitium quidem dicebant, sed non contumeliam. Quum autem dicitur, (3. *Reg. c.* 2.) Semei maledixisse Davidi maledictione pessima, ipsum nimirum adulterum, & homicidam appellando, ut Hebræorum fert traditio, tunc non solum convitium, sed etiam contumelia fuit. Omnis ergo contumelia est convitium, sed non omne convitium contumelia est. Quandoque vero repræsentat aliquis alteri defectum minorationis, sive indigentiæ, qui etiam derogat honori consequenti quamcumque excellentiam, & hoc fit per Improperium, quod proprie est, quandó aliquis injuriose alteri in memoriam revocat auxilium, quod ei contulit indigenti. Unde de Deo dicitur: (*Jacob. c.* 1.) Qui dat omnibus affluenter, & non improperat; de homine autem contra: (*Eccles. c.* 20.) Exigua dabit, & multa improperabit.

4. His affinia sunt probrum, & opprobrium, nisi quod probrum potius pro dedecore culpam consequente, aut pro culpa ipsa, quam pro culpæ exprobratione accipitur. Opprobrium autem quoddam est contumeliæ genus, quo probrum, sive infamiam suam, aut crimen alicui in faciem objicimus. Contumelia siquidem etiam committitur offenso absente, quando nimirum injuriosa verba ita adversus eum dicuntur, & hunc in finem dicuntur, ut in ejus notitiam perveniant. Vituperium autem idem, quod contumelia significat, sed vituperatio, sicut & exprobratio etiam in bonam partem accipi possunt. Unde non vitii, sed indifferentium actionum nomina sunt.

5. Contumeliæ proxima est Detractio. Sicut enim facto aliquis nocet alteri dupliciter manifeste quidem, ut in rapina, vel quacunque violentia illata; occulte autem, sicut in furto, aut percussione dolosa, ita etiam verbo dupliciter aliquis aliquem lædit. (2. 2. *q.* 73. *art.* 1.) Primo, manifeste & hoc fit per contumeliam; secundo occulte, & hoc fit per detractionem. Ex hoc autem, quod aliquis manifeste verba contra alium profert, videtur eum parvi pendere, unde ex hoc ipso dehonoratur, & ideo contumelia detrimentum affert honori ejus, in quem profertur; sed qui contra alium in occulto loquitur, videtur eum vereri magis, quam parvi pendere, unde detractor non directe infert detrimentum honori, sed famæ, quatenus audientes in malam opinionem inducit de eo, contra quem loquitur. Differt ergo detractio a contumelia dupliciter. Primo quantum ad modum proponendi verba, quia scilicet contumeliosus manifeste contra alium loquitur; detractor autem occulte. Secundo quantum ad finem intentum, sive quantum ad nocumentum illatum, quia scilicet contumeliosus derogat honori; detractor famæ. Potest etiam alia differentia considerari ex parte originis, sive causæ. (*q.* 72. *art.* 4.) Nam contumelia oritur ex ira, ut est apud Gregor. (31. *moral. c.* 31.)

31.) Magnam enim habet propinquitatem ad finem iræ, qui est vindicta, & ad modum vindictæ, qui est per manifestam injuriam, de qua non curat, qui odit, ut dicitur in 2. Rhetoricor. Nulla enim vindicta est irato magis in promptu, quam inferre contumeliam.

Nam lingua volubilis usque,
Verborumque patet late seges, inde vicissim
Qualem protuleris sermonem audiveris ipse,

ut est apud Homerum. (*lib.* 20.) Detractio autem, quum sit occulta, non ex ira oritur, sed magis ex odio, aut invidia, quæ nititur qualitercunque minuere gloriam proximi. (*q.* 73. *art.* 3.)

6. Consistit autem detractio in denigratione famæ, (*ibid.art.*2.) sicut dictum est. Auferre vero alicui famam valde grave est, quoniam inter res temporales fama est pretiosior, per cujus defectum homo impeditur a multis bene agendis. Unde dicitur: (*Eccli.* 41.) Curam habe de bono nomine, hoc enim magis permanebit tibi, quam mille thesauri magni, & pretiosi. Detractio igitur, per se loquendo, grave peccatum est, & inde detractores Deo odibiles dicuntur. Contingit tamen interdum, quod aliquis dicit aliqua verba, per quæ diminuitur fama alterius, non hoc intendens, sed aliquid aliud, & tunc non est detractio nisi materialis. Et si quidem talia verba dicantur propter aliquod bonum, vel necessarium, debitis circumstantiis observatis, puta propter delinquentis emendationem denuntiando, vel propter bonum justitiæ publicæ accusando &c. tunc neque peccatum, neque detractio est .... (*ibid. ad* 1.) Si autem dicantur ex animi levitate, vel propter causam aliquam non necessariam, non est mortale peccatum, nisi forte quod dicitur, sit adeo grave, ut notabiliter alterius fama lædatur, & præcipue in his, quæ pertinent ad honestatem vitæ, quia hoc ex ipso genere verborum habet rationem peccati mortalis. Et tenetur aliquis ad restitutionem famæ, sicut ad restitutionem rei cujuslibet substractæ, ut infra dicetur.

7. Est autem diversa malitiæ ratio in detractione, & contumelia, quia in commutationibus involuntariis, ad quas reducuntur omnia nocumenta verbo, aut facto proximo illata, (*q.* 73. *ad* 1.) occultum, & manifestum diversificant rationem injusti, quia diversificant rationem involuntarii, quod in contumelia est per quandam violentiam, in detractione per ignorantiam, sicut de rapina, & furto dictum est. (*prop.* 19.) Dicuntur vero verba detractionis occulta (*ibi. ad* 2.) non simpliciter, sed per comparationem ad eum, de quo dicuntur, quia dicuntur eo absente, & non eo animo, ut in

ejus

ejus notitiam deducatur. Unde si aliquis de alio male loquatur coram multis, eo ignorante, detractio est; si autem eo solo præsente, contumelia est. Porro detractor appellatur, non quia detrahit veritati, (*ibid. ad* 3.) quia etiam per vera dicta potest committi detractio; sed quia detrahit famæ, quod quidem fieri potest vel directe, vel indirecte. Directe quidem quadrupliciter. Primo: quando alteri crimen falsum imponitur. Secundo: quando verum crimen verbis augetur. Tertio: quando occultum ad dehonorationem revelatur. Quarto: quando id, quod bonum est, aut suapte natura indifferens, in malam partem accipitur. Indirecte autem, quando bonum alterius vel negatur, vel malitiose reticetur, vel minuitur. Qui vero detractori non resistit, videtur ei consentire, unde fit ejusdem peccati particeps. (*q.* 73. *art.* 4.) Et quidem si inducat ad detrahendum, vel ei placeat detractio propter odium ejus, cui detrahitur, non minus peccat, quam detrahens, & quandoque magis. Unde Bernardus: (2. *de Consid. ad Eugen.*) Detrahere, aut detrahentem audire libenter, quid horum damnabilius sit, non facile dixerim. Si vero ei non placeat detractio, sed ex timore, aut negligentia, vel etiam verecundia quadam omittat resistere detrahenti, peccat quidem, sed multo minus, quam detrahens, & plerumque venialiter. Quandoque autem & mortaliter, vel quia ei ex officio incumbit detrahentem corrigere, vel propter periculum, quod audiens novit consequens, vel etiam ex radice, seu causa, quia timor humanus quandoque potest esse peccatum mortale, ut alibi dicetur. Dices: homo potest, ac debet sibimet detrahentem patienter tolerare: ergo multo potius detrahentem alteri, quia plus ad propriæ, quam ad alienæ famæ defensionem tenetur. Respondeo: (*q.* 72. *art.* 3.) unumquemque teneri ad contumelias, & probra in se dicta patienter toleranda quantum ad præparationem animi, ut Augustinus loquitur; (*L. de Sermon. Domin. in monte cap.* 34. 35. 36.) licite tamen potest honorem suum, aut famam contra contumeliosum, aut detractorem sibi notum defendere, & ideo sui arbitrii est, ut velit detrimentum famæ pati, nisi hoc cedat in detrimentum aliorum, quorum profectus impeditur propter contumeliæ, aut detractionis ignominiam; non autem est in uniuscujusque arbitrio, ut patiatur detrimentum famæ alterius, & ideo in culpam ei vertitur, si non resistat, quum possit .... (73. *art.* 4. *ad* 2.) Resistere autem tenetur detractori, non eum de falsitate arguendo, maxime si sciat verum esse quod dicitur, sed eum redarguere de hoc, quod peccat fratri detrahendo, aut saltem, si aliud non potest citra scandalum, ostendere quod ei detractio displiceat per tristitiam faciei, nam ventus

tus Aquilo dissipat pluvias, & facies tristis linguam detrahentem. (*Prov.* 25.)

8. Cum detractore, quod ad materiam, & modum attinet, convenit Susurro, quia uterque malum de aliquo, & clam ipso loquitur. (*q.* 74. *art.* 1.) Differunt autem in fine, nam detractor intendit denigrare famam alterius; susurro autem separare amicos, sive discordiam seminare. Unde dicitur: (*Prov.* 26.) Susurrone sublato jurgia conquiescunt. Non enim intendit simpliciter malum dicere, ex quo in alium infamia derivetur, sed quidquid sit, quod possit unius animum adversus alium commovere, etiam si sit simpliciter bonum, dum tamen ei, cui dicitur, displiceat, nam vi peccator conturbabit amicos, & in medio pacem habentium immittit inimicitiam. (*Eccl.* 28.) Hinc Susurro appellatur etiam bilinguis. (*ibid.*) Quum enim amicitia sit inter duos, nititur Susurro ex utraque parte amicitiam rumpere, & ideo quasi duabus linguis utitur, alteri de altero dicens male. Inter peccata vero in proximum gravius est, per quod majus nocumentum infertur; nocumentum autem tanto majus est, quanto majus bonum tollitur. Inter omnia autem externa bona præeminet amicitia, quia sine amicis vita tædiosa est, ut dicitur in 8. Ethicorum. Unde dictum est: (*Eccli.* 6.) Amico fideli nulla est comparatio. Fama vero, quæ per detractionem tollitur, & est dispositio ad amicitiam, quia eos, de quibus bonam opinionem habemus, diligimus, & est quodammodo effectus amicitiæ, quia de iis, quos diligimus, non adeo facile malum suspicamur, aut credimus. Susurratio igitur majus peccatum est, quam detractio, & etiam quam contumelia, quia melior est amicitia, quam honor, & amari, quam honorari, ut habetur in 8. Ethic. Hæc autem dicta sint de gravitate in genere, attento fine; ratione autem materiæ, & circumstantiarum adjacentium potest, quod ex fine minus est, alio gravius esse.

9. Prædictis annumerari possunt Derisio, & subsannatio. (*q.* 75. *art.* 1.) Unusquisque enim ex operatione virtutis apud alios homines & honorem meretur, & famam, seu bonam sui opinionem, & amorem, sive amicitiam; apud se ipsum autem bonæ conscientiæ gloriam, nam gloria nostra hæc est, testimonium conscientiæ nostræ, ut in 2. ad Cor. (*c.* 1.) dicitur. Contra igitur per turpem, ac vitiosam operationem, quum in aliorum notitiam deducuntur, homo amittit honorem per contumeliam; famam per detractionem; amorem, sive amicitiam per susurrationem. Apud seipsum per turpia, quæ dicuntur, homo perdit propriæ conscientiæ gloriam, per quandam confusionem, & erubescentiam. Quia vero secura mens est quasi juge convivium, ut in Proverbiis (*cap.* 15.) habetur, ideo qui conscien-

tiam alicujus inquietat confundendo ipsum, aliquod speciale nocumentum ei infert; unde derisio speciale peccatum est, conveniens quidem cum prædictis vitiis secundum materiam, diversum autem secundum finem. Est igitur derisio ad contumeliam, sicut timor dehonorationis ad dehonorationem, id est sicut erubescentia ad dehonorationem, nam erubescentia est timor dehonorationis, ut supra dictum est. Subsannatio vero, & derisio secundum finem conveniunt, sed differunt secundum modum. Nam irrisio fit ore, id est verbis, aut cachinnis: subsannatio autem naso corrugato, vel nutibus aliis, & gesticulationibus. Hæc autem differentia non variat speciem. Unde ad eandem peccati speciem pertinent Derisio, & Subsannatio.

10. Utraque autem est de malo alterius, seu defectu. Malum vero, si magnum est, non est materia risus, sed compassionis, vel indignationis, aut timoris, nam materia risus est turpe sine dolore, ut in 5. Ethicor. dicitur. Si ergo malum alterius in risum, & jocum vertatur, unde irrisionis nomen desumitur, ideo est, quia parvum reputatur. Potest autem malum alterius reputari parvum dupliciter, vel quia in se revera exiguum est, vel quia exiguum reputatur respectu personæ. Quum ergo exiguum alterius malum irridetur, sive in jocum vertitur, leve peccatum, immo nullum esse potest. Quum autem grave malum alterius, sive physicum, ut cæcitas, sive morale, ut furtum, ut parvum reputatur ratione personæ, sicut defectus puerorum, & stultorum parum ponderare solemus, sic aliquem irridere, est eum omnino parvi pendere, adeoque vilem, ac despicabilem æstimare, ut de ejus malo non sit curandum, sed quasi pro ludo habendum, & sic derisio, & subsannatio grave peccatum est, & gravius contumelia, quia contumeliosus videtur accipere malum alterius seriose; derisor autem in ludum, ex quo major est contemptus, & dehonoratio.

11. Superest de Maledictione dicere. (*q.* 76. *art.* 1.) Maledicere porro idem est, ac malum dicere. Dici autem malum potest vel de aliquo, vel in aliquem. Primum fit, quum malum, sive defectus alicujus narratur, quod exprimitur modo indicativo; & hoc pertinet ad contumeliam, detractionem, susurrationem, & derisionem, de quibus actum est. Unde omnes hujusmodi maledici appellantur. In aliquem vero dicitur malum dupliciter, nimirum, vel jubendo, ut malum patiatur, quod fit per modum imperativum, vel optando, ut malum illi eveniat, quod fit per modum optativum. In his autem duobus modis, de quibus nunc agimus, eadem ratione est aliquid licitum, vel illicitum. Malum enim, quod possum in aliquem facere, aut præcipere, etiam possum velle, & optare. Jam vero, si aliquis imperat, vel optat malum alteri, quatenus malum est, quasi ipsum ma-

malum intendens, sic maledicere utroque modo illicitum, & hoc est maledicere proprie loquendo. Quod si malum quis imperet, vel optet sub aliqua ratione boni, sic licitum est, nec erit maledictio per se loquendo, quia dicentis intentio non in malum, sed in bonum fertur. Contingit autem malum aliquod optare, aut imperare sub ratione boni duplicis. Quandoque quidem sub ratione boni justi, & sic Judex licite maledicit illum, cui præcipit justam pœnam inferri. Sic etiam Ecclesiam maledicit anathematizando, & sic Prophetæ in Scripturis quandoque imprecantur mala peccatoribus, quasi conformantes voluntatem suam divinæ justitiæ, licet hæ imprecationes possint etiam per modum prænuntiationis intelligi. Quandoque vero dicitur aliquod malum sub ratione utilis, sicut quum quis optat peccatori aliquam ægritudinem, aut aliud impedimentum, vel ut corrigatur, vel saltem ut ab aliis pervertendis, aut perturbandis cesset.

12. Malum vero duplex est, (*ib. art.* 4.) nimirum, culpæ, & pœnæ, sicut alibi est dictum, & horum primum est gravius. Unde dicere malum culpæ pejus est, quam dicere malum pœnæ, dum sit idem modus dicendi. Ad contumeliosum ergo, & detractorem, & susurronem, & derisorem pertinet dicere malum culpæ; sed ad maledicentem spectat dicere malum pœnæ, non autem malum culpæ, nisi forte sub ratione pœnæ, quatenus unum peccatum quandoque est pœna alterius. Modus item dicendi est diversus, ut dictum est, nam ad prædicta quatuor vitia pertinet dicere malum culpæ solum enuntiando; per maledictionem autem dicitur malum pœnæ, vel causando per modum imperii, vel optando. Gravius autem est, nocumentum alicui inferre, quam hoc desiderare cœteris paribus: detractio igitur secundum communem rationem gravius peccatum est, quam maledictio simplex desiderium exprimens; maledictio vero, quæ fit per modum imperii, quum habeat rationem causæ, potest esse gravior detractione, si majus nocumentum inferat, quam sit denigratio famæ, vel levior, si minus. Maledictionis enim deformitas sumitur secundum oppositionem ad charitatem proximi, ex qua malum ei facere, aut velle prohibemur. (*ibid. art.* 3.) Crescit ergo, quanto majus malum infertur, aut optatur, & quanto persona, cui optatur, aut infertur, majori charitate, & reverentia digna est. Contingit tamen, maledictionem esse peccatum veniale, vel propter parvitatem mali, quod quis alteri imprecatur, vel propter affectum imprecantis, dum ex levitate animi, vel ex ludo, aut subreptione aliqua talia verba profert, nam peccata verborum maxime ex dicentis affectu pensantur, ut supra dictum est. (*art.* 4.) Unde hic dicta accipienda sunt secundum id, quod per se attinet ad vitiorum ho-

rum rationem. Possunt autem alia multa considerari, quæ prædictorum gravitatem augeant, vel minuant.

13. Quoniam vero pœnæ capaces non sunt irrationales creaturæ; eis proprie maledictio non competit: (*ibid. art.* 2.) Unde si secundum se consideratæ maledicantur, otiosum, & vanum erit, atque adeo illicitum. Possunt autem irrationalia considerari vel in ordine ad Deum, a quo facta sunt, vel in ordine ad hominem, propter quem facta sunt. Et si quidem eis maledicatur, earum naturam, quæ Dei opus est, accusando, & condemnando, non maledictio simplex, sed blasphemia est. Ad hominem autem irrationalia ordinantur multipliciter. Primo quidem, per modum subsidii, quo humanis necessitatibus subvenitur, & hoc modo dictum est: (*Gen.* 3.) Maledicta terra in opere tuo . . . (*Deut.* 28.) Benedicta horrea tua &c. Secundo, per modum significationis, & sic Dominus maledixit ficulneam (*Matt.* 21.) in significationem Judææ. Tertio, per modum continentis, nimirum temporis, & loci, sicut Job (*cap.* 3.) maledixit diei nativitatis suæ. Universim ergo creaturis irrationalibus in ordine ad usus hominum maledicere non licet, nisi eo modo, quo licitum est homini maledicere, nimirum, quando malum ei infertur, aut optatur sub ratione utilis, aut honesti boni, sicut supra dictum est.

PROPOSITIO XXII.

De Vitiis in commutationibus voluntariis.

1. Deinde agendum est de vitiis, quæ inveniuntur in commutationibus voluntariis, nimirum de fraudulentia, quæ committitur in emptionibus, & venditionibus, & de Usura, quæ fit in mutuis. Neque enim circa voluntarias commutationes alia species peccati præter has invenitur, quæ distinguatur a furto, vel rapina, de quibus in commutationibus involuntariis jam dictum est. (*prop.* 19.) Fraudulentiam vero, quæ in voluntariis commutationibus intervenire solet, vitium esse a furto, & rapina distinctum patet, quia præter inæqualitatem contra justitiam, quæ in furto, aut rapina invenitur, includit etiam dolum, & fraudem, a qua nomen desumit, quod non est de ratione furti, aut rapinæ. Secundo, quia non est eadem ratio involuntarii in eo qui damnum patitur. Nam in furto, & rapina dominus est involuntarius simpliciter; in contractu autem fraudulento non est simpliciter involuntarius. Ipse enim rem suam alteri tradit, aut locat &c. sed quia id non faceret, si sciret se esse deceptum, est ibi aliquomodo involuntarium. Quia vero fraudulentia hujusmodi in contractu emptionis, & venditionis maxime, & crebrius invenitur, ideo de fraudulenta venditione & emptione quæ dicentur, facile de locato, & conducto, pignore &c. dicta intelliguntur. Tollendum est

 enim,

enim, ut Tullius inquit, (3. *de offic.*) in rebus contrahendis omne mendacium: non licitatorem venditor, nec qui contra se licitetur, emptor apponat. Fraudem igitur, dolum, vel mendacium adhibere ad hoc, ut aliquid plus justo pretio vendatur, quam valeat, omnino peccatum est, (2. 2. *q.* 77. *art.* 1.) quatenus alterum cum damno ipsius decipit. Omni autem fraude remota, emptio, & venditio dupliciter considerari possunt. Uno modo secundum se, quatenus pro communi utilitate introducta, dum scilicet unus homo indiget re alterius, & vicissim, ut dicitur in 1. Politicor. Quod vero pro communi utilitate inventum est, non debet esse magis in gravamen unius, quam alterius, & ideo secundum æqualitatem rei debet contractus institui. Quantitas autem rei mensuratur secundum pretium datum, ad quod est inventum nummisma, ut dicitur in 5. Ethicorum. Si igitur pretium quantitatem valoris rei excedat, vel contra valor rei excedat pretium, tolletur æqualitas justitiæ: carius ergo vendere, aut vilius emere, quam res valeat, injustum est, atque adeo illicitum. Alio modo loqui possumus de venditione, quatenus per accidens cedit in utilitatem unius, & detrimentum alterius, puta, quum aliquis multum indiget re aliqua, & alter læditur, si ea careat. Tunc enim justum pretium erit, ut non solum attendatur ad rem venditam, sed etiam ad detrimentum, quod venditor ex venditione patitur. Et sic licite vendi poterit plusquam valeat secundum se, quamvis non plusquam valeat habenti. Quod si emptor multum juvetur ex re alterius; venditor autem nullo modo lædatur, non poterit rem supervendere, quia utilitas, quæ alteri accrescit, non est ex venditione, sed ex conditione ementis; nemo autem potest vendere, quod suum non est, licet possit per excessum pretii compensare sibi damnum, quod patitur.

2. Hinc liquet, venditionem ob rei venditæ defectum illicitam reddi. (*ib. art.* 2.) Triplex autem rei defectus esse potest. Unus quidem circa rei speciem, ut si falsum aurum pro vero, aut vinum aquatum pro mero vendatur. Alius est defectus circa quantitatem, quæ per mensuram, pondusque cognoscitur. Unde dictum est: (*Deut.* 25.) Non habebis in sacculo diversa pondera, majus, & minus, nec erit in domo tua modius major, & minor . . . . Abominatur enim Dominus eum, qui hæc facit, & aversatur omnem injustitiam. Tertius defectus est secundum qualitatem, puta si animal infirmum vendatur ut sanum. Quod si quis scienter fecerit, fraudem committit, & ad restitutionem tenetur. Si vero rei venditæ vitium ignorat venditor, non peccat; tenetur tamen, quum ad ejus notitiam pervenerit, damnum recompensare emptori. Quod vero de venditore dictum est, idem de emptore est intelligendum. Contingit

enim

enim quandoque, venditorem credere rem suam minus pretiosam, aut mensura, & pondere minorem, aut inutiliorem, quam reapse sit, puta, si quis aurum vendat, credens esse aurichalchum, aut adamantem, credens esse vitrum, emptor, si id cognoscat, injuste emit, & ad restitutionem tenetur, & eadem ratio est de defectu qualitatis, aut quantitatis. Hujusmodi ergo vitia, si sint occulta, & venditor, cui nota sunt, ea non detegat, erit illicita, & dolosa venditio. (*ibid. art.* 3.) Si vero vitium sit manifestum, puta, si equus sit monoculus, vel quando usus rei, etsi non competat venditori, potest tamen esse aliis conveniens, & ipse propter hujusmodi vitium subtrahat quantum oportet de pretio, non tenetur ad manifestandum vitium rei, quia forte propter hujusmodi vitium emptor vellet plus de pretio subtrahi, quam esset subtrahendum. Unde potest venditor indemnitati suæ consulere vitium reticendo.

3. Etiam vero tum quum manifestare tenetur, non necesse est, ut palam coram omnibus, & veluti per præconem vitium rei venalis manifestet, quia emptores ab emendo deterrerentur, dum ignorarent alias conditiones, secundum quas res est bona, vel utilis. Nihil enim est tam absurdum, ut Tullius inquit, (3. *de off.*) quam si domini jussu ita præco prædiceret: Domum pestilentem vendo: In singulari autem vitium detegendum est ei, qui ad emendum accedit, & qui potest simul omnes rei conditiones bonas, & malas ad invicem comparare, & sic intelligendum illud Ambrosii: (5. *de off. c.* 10.) In contractibus vitia eorum, quæ veneunt, prodi jubentur, ac nisi intimaverit venditor, quamvis in jus emptoris transierint, doli actione vacuantur.

4. Quamvis autem ex supradictis erui videatur, omnem mercaturam, sive negotiationem esse illicitam, nam qui rem carius vendit, quam emerit, necesse est, quod vel vilius emerit, quam res valeat, vel carius vendat, quod utrumque illicitum esse dictum est: quamvis, inquam, hæc ita sint, tamen non inde omnis negotiatio illicita reputanda est. (*ib. art.* 4.) Negotiatores enim dicuntur, qui rerum commmutationibus insistunt. Est autem, ut in 1. Politicor. dicitur, duplex commutatio. Una quidem quasi naturalis, & necessaria, per quam res cum re, vel nummi cum rebus ad vitam necessariis commutantur, & talis commutatio non pertinet ad negotiatores, sed magis ad Œconomos, vel Politicos, quorum est providere domui, vel civitati de necessariis ad vitam. Alia est commutationis species vel denariorum ad denarios, vel rerum quarumlibet ad denarios, non propter vitæ necessitatem, sed propter quæstum, aut lucrum. Et qui hanc exercent, proprie Mercatores, aut Negotiatores dicuntur, ut ibidem ait Aristoteles. Prima ergo commutatio laudabilis est, quia deser-

servit naturali necessitati. Secunda autem juste vituperatur, quia, quantum est de se, deservit cupiditati lucri, quæ terminum nescit, sed tendit in infinitum. Et ideo omnis mercatura, aut negotiatio secundum se considerata quandam turpitudinem habet, quatenus ex sui ratione non importat finem necessarium, vel honestum. Quia tamen lucrum, quod est finis negotiationis, etsi ratione sui non importet aliquid honestum, vel necessarium, nihil tamen importat de sui ratione vitiosum, aut virtuti contrarium, ideo potest, sicut reliqua omnia suapte natura indifferentia, ad finem aliquem necessarium, vel honestum ordinari, & sic negotiatio licita reddetur, puta, si aliquis moderatum lucrum, quod negotiando quærit, ordinat ad domus suæ sustentationem, vel ad subventionem indigentium, vel ad publicam utilitatem patriæ, ne ei necessaria desint, & lucrum quærit, non quasi finem, sed quasi stipendium laboris sui.

5. Negotiatur autem, non quicumque carius vendit aliquid, quam emerit; sed solum qui ad hoc emit, ut carius vendat. Si enim emit aliquid, non ut vendat, sed ut teneat, & postmodum ob causam aliquam id vendere velit, non est negotiatio, quamvis carius vendat. Multis autem de causis potest aliquid licite carius, quam fuerit emptum, vendi, puta, si res empta vel tractu temporis, vel aliqua emptoris industria melior evaserit: si etiam absque ulla rei immutatione, pro diversitate locorum, & temporum in majori pretio habeantur. Item ex parte venditorum habenda est ratio expensarum, periculorum, curæ, industriæ, & laboris in mercibus deferendis, & conservandis. Ex parte emptorum, eorum paucitas, & multitudo. Ex parte mercium, earum penuria, aut abundantia, utilitas pro circunstantiis. Item modus emendi, aut vendendi. Nam negotiatores ut plurimum res in magna emunt quantitate, unde pro singulis aliquid decrescit de justo pretio, quod in singillatim, aut minutatim venditis augeri potest. Adde, justum pretium non esse in omnibus punctualiter determinatum, sed magis in quadam hominum æstimatione consistere, ita ut aliud dicatur pretium summum, sive supremum, aliud infimum, aliud medium, quæ in modica additione, aut diminutione consistit, quæ non videtur tollere æqualitatem justitiæ. Hoc autem dictum sit de pretio rei naturali. Nam si pretium sit legitimum, id est, lege aliqua, aut publica authoritate stabilitum, pluris vendere non licet. Atque idem de ponderibus, & mensuris dictum sit; quæ pro diversitate locorum diversæ esse solent, quia ubi res magis abundat, consueverunt esse majores mensuræ. In unoquoque tamen loco ad rectores civitatis pertinet, quo pondere, & qua mensura res vendi possint, pensatis locorum, & rerum conditionibus. Et has mensuras publica authoritate, aut consuetudine insti-

sti-

stitutas præterire non licet. De certis autem venditionum generibus, & conditionibus videndi utriusque juris Interpretes, nam & in Digestis libr. 18. septem tituli inveniuntur, in quibus agitur de Empto, & Vendito, & lib. 19. titulus primus est de Actionibus Empti, & Venditi. Tum Codicis libr. 4. habentur de eodem argumento tituli 26, nimirum a 38. usque ad 63. Institutis etiam lib. 2. titul. 24. de Emptione, & Venditione agitur. In Jure quoque Canonico exstat titul. 17. lib. 3. de Emptione, & Venditione. Videndus ibi Reiffenstuelius, Azor. part. 3. lib. 8. Castropalaus part. 4.

6. Enimvero quoniam sub emptionis, & venditionis larva sæpe latet implicitum mutuum, in mutuo autem, præter dolum, & fraudem, quæ per omnes contractuum species grassantur, particulare vitium invenitur, quod usura appellatur, ideo D. Thomas post Emptionem, & Venditionem, de qua quæstione 77. disputavit, tractatum annexuit de Usura, quæ in Mutuis invenitur, adeo clara, brevi, ac dilucida doctrina, ut nihil fere in Canonici, ac Civilis Juris Interpretum, aut Moralium Theologorum prolixis de eodem argumento lucubrationibus inveniatur, quod ex quatuor D. Thomæ articulis solvi, atque erui non possit. Est autem usura in præsenti acceptione: Lucrum quodvis pecunia æstimabile quæsitum ex mutuo, qua tali. Nam si non vi mutui, sed alia ratione, aut titulo quicquam ex mutuo quæratur, usura non erit, ut infra latius dicetur. Et primo quidem, usuram esse Canonico, sive Ecclesiastico jure prohibitam, patet ex cap. quoniam 2. dist. 37., & caus. 14. qu. 3, & 4. & toto titulo de Usur. in 5. Decretalium, Sexto, & Clementinis, ubi etiam pertinaciter asserens, usuram non esse peccatum, tanquam Hæreticus puniendus dicitur textu desumpto ex Conc. Viennensi sub Clem. V. Secundo, jure divino esse prohibitam, patet ex pluribus Scripturarum locis: Dicitur enim: (*Lev.* 25.) Ne accipias usuram ab eo, nec amplius, quam dedisti. Et iterum: pecuniam tuam non dabis ei ad usuram. Quod non solum de filiis Israel, sed de omnibus omnino hominibus intelligendum esse liquet ex aliis locis, ubi in communi usuras iniquas esse dicitur, ut in psalm. 14. Quis ascendet in montem Domini? . . . . Qui pecuniam suam non dedit ad usuram. Et psalm. 54. Vidi iniquitatem in civitate . . . . Non defecit de plateis ejus usura, & dolus. Ezechielis item 18. justus dicitur, qui usuram, & superabundantiam non acceperit. Et infra: Quod si genuerit filium ad usuram dantem, & amplius accipientem, nunquid vivet? Non vivet. Quum hæc detestanda fecerit, morte morietur. In novo autem Testamento Chris. Dominus: Benefacite, inquit, (*Luc.* 6.) & mutuum date nihil inde sperantes, ubi, sicut in illis aliis: (*Ps.* 75.) Vovete, & reddite Domino, prima verba solum consilium,

se-

secunda autem præceptum important, ut Urb. III. explicuit in cap. Consuluit de Usur., & Leo X. in Conc. Lateranens. (*ses.* 10.) ubi dicitur: Dominus noster aperto nos præcepto obstrinxit, ne ex dato mutuo aliquid ultra sortem sperare debeamus. Recte igitur cap. super eo de Usur. dictum est, usurarum crimen utriusque Testamenti paginam detestari, neque etiam pro redimenda vita captivi permittendum, ut quis usurarum crimine involvatur.

7. Jure denique naturali usuram esse prohibitam, sic probat D. Thomas: (*q.* 78. *art.* 1.) Quædam enim res sunt, quarum usus est ipsarum rerum consumptio, sicut vinum consumimus eo utendo ad potum, & triticum, eo utendo ad cibum. Unde in talibus non debet seorsum computari usus rei a re ipsa; sed cuicumque conceditur usus rei, ex hoc ipso conceditur res, & propterea in talibus per mutuum transfertur dominium. Si quis ergo seorsim vellet vendere vinum, & usum vini, venderet eandem rem bis, vel venderet id, quod non est, unde manifeste per injustitiam peccaret. Et simili ratione injustitiam committit, qui vinum, aut triticum mutuat petens recompensationes duas, unam quidem æqualem restitutionem rei, aliam vero pretium usus, quod usura dicitur. Quædam vero sunt, quorum usus non est ipsa rei consumptio, sicut usus domus est inhabitatio; non dissipatio. Et ideo in talibus seorsim potest utrumque concedi, puta, quum quis tradit alteri dominium domus, reservato sibi usu ad aliquod tempus, vel contra, quum quis concedit usum domus reservato sibi dominio. Et propterea licite quis potest accipere pretium pro usu domus, & præter hoc petere domum accommodatam, ut patet in locatione, & conductione domus. Pecunia autem secundum Philosoph. in 5. Ethic. & 1. Politicor. principaliter est inventa ad commutationes faciendas, & ita proprius, & principalis pecuniæ usus est ipsius consumptio, sive distractio. Et propter hoc secundum se est illicitum pro usu pecuniæ mutuatæ accipere pretium, quod dicitur Usura. Et sicut alia injuste acquisita tenetur homo restituere, ita pecuniam per usuram acceptam. Recte autem dixit D. Thomas, secundum se est illicitum, id est considerato communi, & primario usu pecuniæ. (*ib. ad* 6.) Nam potest esse alius secundarius usus pecuniæ, ut puta, si quis concederet pecuniam signatam ad pompam, & ostentationem divitiarum, aut ad ponendum loco pignoris, & talem usum pecuniæ licite potest homo vendere.

8. Dices: Si usuræ essent naturali jure prohibitæ, non fuisset Judæis permissum ab alienis, sive exteris usuram accipere; atqui id lex Mosaica diserte permittit, dicens: (*Deut.* 23.) Non fæneraberis fratri tuo ad usuram, sed alieno: ergo. Item secundo: In jure civili usuræ permittuntur, non solum antiquitus sub Paganis Legisla-

toribus, sed etiam Jure novo Codicis sub Justiniano, Christiano Principe, & jure novissimo Authenticarum, auth. de usur: Nauticis. Respondet 1. D. Thomas: (*ibid. ad* 2.) dicendum, quod Judæis prohibitum fuit accipere usuram a fratribus suis, idest Judæis, per quod datur intelligi, quod accipere usuram ab homine quocumque est simpliciter malum. Nam omnem hominem quasi proximum, & fratrem amare debemus. Unde in aliis locis supra allegatis veteris testamenti absolute usuræ prohibentur. Quod ergo ab extraneis usuram acciperent, non fuit eis concessum quasi licitum, sed permissum ad majus malum vitandum, ne scilicet a Judæis Deum colentibus usuram acciperent propter avaritiam, cui dediti erant. Secundo alii respondent, alienorum nomine in Deuteronomio intelligi gentes illas anathemati subjectas, quas, Deo jubente, debellare poterant Hebræi, ita ut non usuram, seu lucrum ex vi mutui esset eis licitum accipere, sed si accepissent, restituere acceptum non tenebantur, tanquam alio titulo sibi debitum, in quo sensu intelligendus est Ambrosius relatus in cap. ab hoc 14. q. 4. Ab hoc Usuram exige, cui merito nocere desideras; cui merito inferuntur arma, huic jure auferuntur usuræ: quem bello vincere non potes, ab hoc usuram flagita. Quod ad Jus civile tam vetus, quam novum, & novissimum spectat, magna est inter Jurisperitos controversia. Quidquid de hoc sit, dicendum cum D. Thoma: (*ibid. ad* 3.) quod leges humanæ dimittunt aliqua peccata impunita propter conditionem hominum imperfectorum, in quibus multæ utilitates impedirentur, si omnia peccata districte prohiberentur pœnis adhibitis. Et ideo usuras lex humana concessit, non quasi existimans, eas esse secundum Justitiam, sed ne impedirentur utilitates multorum. Unde in ipso jure civili dicitur, (leg. ad Senatus cons. ff. de usufr.) quod res, quæ usu consumuntur, neque ratione naturali, neque civili recipiunt usumfructum, & Philosophus naturali ratione ductus dicit in 1. Politicorum, maxime præter naturam esse hunc acquirendi modum, ut in fœnore nummum pariat.

9. Dicitur autem in definitione: Lucrum quodvis pecunia æstimabile. (*ib. art.* 2.) Ut enim in 4. Ethicorum dicitur, pro pecunia habetur omne illud, cujus pretium potest pecunia mensurari. Unde sicut accipiens pecuniam aliquam extra sortem pro pecunia mutuata, vel pro alia re quacunque, quæ usu consumitur, peccat contra justitiam, ut dictum est, ita etiam quicumque ex pacto tacito, vel expresso quodcumque aliud acceperit, cujus pretium pecunia æstimari potest, simile peccatum incurrit. Si vero accipiat aliquid hujusmodi, non quasi exigens, nec quasi ex aliqua obligatione tacita, vel expressa, sed sicut gratuitum donum, non peccat, quia etiam, ante-

antequam pecuniam mutuaret, poterat aliquid gratis sibi datum accipere, nec pejoris conditionis efficitur, quia mutuavit. Recompensationem vero eorum, quæ pecunia non mensurantur, licet pro mutuo exigere, puta, benevolentiam, & amorem ejus, cui mutuavit, vel aliquid hujusmodi. Dices cum Castropalao, (*Tract.* 33. *de just. & jure disp.* 4. *puncto* 10.) & Laimano: (*l* 3. *Sum. Sect.* 5. *tract.* 4. *c.* 16.) Esto signa amicitiæ, benevolentiæ, & urbanitatis non sint pretio æstimabilia, tamen obligatio civilis ea præstandi æstimabilis est: ergo non potest mutuator eam recompensationem ultra sortem a mutuatario exigere. Neque dicas, id non exigi tanquam debitum ex justitia, sed tanquam debitum ex benevolentia, & gratitudine. Nam hæc est propositio damnata ab Innocentio XI. Usura non est dum ultra sortem aliquid tanquam ex benevolentia, & gratitudine debitum, sed solum si exigatur, tanquam ex justitia debitum. Ad objectionem respondeo negando assumptum. Nam in recompensatione beneficii ex debito amicitiæ magis consideratur affectus, ex quo aliquis beneficium contulit, quam etiam quantitas ejus, quod fecit, (*ibid. ad* 2.) unde grati animi est velle, & conari plura retribuere, quam acceperit. Et ideo tali debito non competit civilis obligatio, per quam inducitur quædam necessitas, ut non spontanea recompensatio fiat . . . (*ibid. ad* 3.) Si quis igitur ex pecunia mutuata expectet, vel exigat quasi per obligationem pacti taciti, vel expressi recompensationem muneris ab obsequio, vel a lingua, perinde est, ac si expectaret, vel exigeret munus a manu, quia utrunque pecunia æstimari potest . . . Si vero munus ab obsequio, vel a lingua, non quasi ex obligatione rei exhibetur, sed ex benevolentia, quæ sub æstimatione pecuniæ non cadit, licet hoc accipere, & exigere, & expetere. Propositio autem damnata non est ad rem, quia ibi solum prohibetur exigere aliquid pecunia æstimabile: hic autem non exigitur nisi benevolentiæ affectus, qui sub pecuniæ æstimatione non cadit. Sed quæres, an Titius mutuans Cajo possit in pactum deducere, ut Cajus se sibi amicum, & benevolum exhibeat? Respondeo non posse, quia tunc ex obligatione naturali, sive ex honestate, fiet obligatio ex justitia, quæ est pecunia æstimabilis, & hoc solum asseruit Laiman, & Castropalaus. Sotus, (*lib.* 6. *q.* 1. *art.* 2.) & Salas (*de Usur. dub.* 15.) ajunt, id sine usura fieri posse, dummodo Titius alia benevolentiæ signa non exigat, nisi quæ inter amicos debita sunt, & consueta secundum communem usum, quia tunc nihil a Cajo exigitur pretio æstimabile.

10. Licet ergo mutuanti unum, simul aliud mutuum recipere, (*ib. ad* 4.) non autem licet mutuatarium obligare, ut ipse alias mihi det mutuo; ut pro me fide jubeat, ut meam scholam, aut officinam frequentet, uno verbo, si quis pro pecunia mutuata mutuatarium obli-

obliget ad rem quamcumque, quæ sit pretio æstimabilis, (*ib. ad* 6.) debet qui mutuavit, usum ejus rei computare in restitutionem ejus, quod mutuavit; alioquin, si usum illius rei quasi gratis superaddi velit, idem est, ac si pecuniam acciperet pro mutuo, quod est usurarium, nisi forte esset talis res, cujus usus sine pretio concedi soleat inter amicos, sicut patet de libro commodato. Ex qua D. Thomæ doctrina patet solutio ad plura quæsita, & particulares casus, ad quos descendunt Juris utriusque Interpretes, & Moralis Theologiæ Doctores.

11. Ab hac tamen generali regula tredecim casus excipiuntur, in quibus rei sorti superadditæ fructus non computantur in sortem, & comprehenduntur tritis illis versibus:

Feudæ, Fidejussor, pro dote, stipendia Cleri,
Venditio fructus, cui possis jure nocere,
Vendens sub dubio, pretium post tempora solvens,
Pœna nec in fraudem, Lex commissoria, Gratis
Dans sociis, pompæ, plus sorte modis datur istis.

Primus casus expressus habetur in cap. 1. de Feudis, & cap. Conquestus de Usur., estque hujusmodi. Titius Feudatarius tradit Cajo loco pignoris feudum, quod ab eo habet. Potest Cajus, interim dum pignus redimitur, fructus feudi oppignorati lucrifacere. Duplex igitur conditio requiritur, prima, ut Cajus sit dominus directus Feudi sibi oppignorati; secunda, ut Titius, dum feudum non redimit, ab oneribus, & obligationibus feudalibus liber sit, nam si onera subire cogeretur, etiam feudi utilitatem erat reportaturus; ea tamen obligatione cessante, utile dominium cum directo consolidatur, & ad Dominum directum redit. Porro: quum hæc ratio eadem sit pro feudo Ecclesiastico, aut laicali, non est, cur dicatur cum Glossa, id in favorem Ecclesiæ institutum fuisse, nec enim quod in Laicis usura est, favore Ecclesiæ cohonestari potest. An vero decisio textus in cap. 1. de Feudis ad Usufructuarium, & Emphyteutam extendatur, negant Hostiensis, & Joan. Andreas. (*ibi.*) Communis tamen Doctorum sententia est, de Feudatario, atque Emphyteuta idem juris esse. De Usufructuario autem Usuario, Conductore negat Castropalaus, quia rationem allatam infirmam putat. Non enim, inquit, Feudatarius, aut Usufructuarius, & reliqui utile dominium amittunt rei, quam directo Domino in pignus tradunt. Distinguo tamen. Non amittunt in perpetuum, concedo: non amittunt toto eo tempore, quo pignus non redimunt, nego. Quod si res in feudum, aut Emphyteusim data melior facta fuerit opera, & diligentia Feudatarii &c. ex

ea parte Sotus, & Azorius ajunt, fructus in sortem computari debere.

12. Secundus casus est, quando fidejussor Titius compulsus ad solvendum pro Cajo debitore, pecuniam sub usuris accipere cogitur. Potest enim a Cajo repetere non solum debitum, quod pro ipso solvit, sed etiam usuras promissas, & solutas, ut se indemnem servet argumento textus in cap. 2. de fidejussoribus. Non tamen potest saltem in foro externo repetere, si ipse usuras sponte promisit, & quamvis coactus solverit, Cajus in usuras exigentem actionem habet.

13. Tertius casus expressus habetur in cap. Salubriter de Usuris, ubi deciditur, maritum, qui pignus accipit pro dote promissa, non teneri fructus ejus in sortem computare, sed posse interim, donec dos promissa solvatur, fructus pignoris absque ulla dotis imminutione percipere. Quum enim Dos detur ad onera matrimonii supportanda, immo plerumque ad hoc non sufficiat, ut ibidem dicitur, æquum est, ut maritus, qui fructus ex dote necdum soluta non percipit, eos interim percipiat ex pignore pro dote deposito: ergo quum pignus non ad securitatem solum debiti, sed quodammodo ad ejus substitutionem datur, ut interim creditor fructum ex eo percipiat loco rei debitæ, tales fructus in sortem possunt non computari, ratione scilicet lucri cessantis, de quo infra dicetur, ut recte monet Lessius. (*lib.* 2. *c.* 20.) Contra vero si maritus uxorem non alat, vel sponte sua in dotis dilationem consenserit, vel plus ex pignore quotannis percipiat, quam ex dote sibi promissa perciperet, vel totum fructum, vel partem illam excessus tenetur in sortem computare, inquit Azorius. (*p.* 3. *lib.* 7. *cap.* 9.)

14. Quartus casus est, quum res, ex cujus usufructu Clericus vivit, & qua fuerat inique spoliatus, eidem Clerico loco pignoris a possessore traditur, & habetur in cap. 1. de Usuris, ubi dicitur, usuram esse rei oppignoratæ fructus percipere, nisi forte beneficium Ecclesiæ fuerit, quod redimendum ei hoc modo de manu Laici videatur. Quamvis autem stipendium Cleri dicatur, quia occasione beneficii Ecclesiastici ea decisio data est, tamen in Laicis eadem ratio militat. Unde, si quis Laicus re sua fuerit inique spoliatus, & eam deinde loco pignoris ab iniquo possessore accipiat, fructus perceptos in sortem computare non tenetur.

15. Extra hos autem quatuor casus pactum, quod Antichriseos dicitur, quo Creditor cum Debitore paciscitur, ut tandiu rei oppignoratæ fructus lucrari possit, donec debitum ei persolvatur, hoc, inquam, pactum manifeste usurarium est, nam Creditor vi solius mutui, atque ratione dilatæ solutionis aliquid ultra sortem lucratur, nimirum, pignoris fructus, quod diserte prohibetur cap. 1. & 2. de usur. & cap. quum contra 6. de Pignoribus.

16.

16. Quintus casus est venditio fructus, incerti nimirum, & dubii, ut quando quis ante maturitatem tritici segetem emit, aut uvam, vel jactum retis, & similia. Hæc enim ratione dubii, & incerti eventus minoris emi solent. Quamvis autem plus fructum percipiat emptor, quam fuerit pretium, nihil restituere tenetur, cap. in Civitate de Usur. Ex quo patet solutio ad plures casus, in quibus ratione dubii res pluris, aut minoris emuntur, v. g. do tibi mutuo centum modios frumenti, ut tali tempore non frumentum, sed pecuniam reddas. Tunc enim, si certum sit frumentum tempore solutionis plus valiturum, contractus usurarius est; si tamen dubium sit an plus, an minus sit valiturum, contractus est licitus, quia sicut lucrari possum, si plus valeat: ita lucrari potes, si minus valeat.

17. Sextus casus desumptus est ex verbis Ambrosii relatis in cap. Ab hoc 14.q.4. Quod ita intelligendum est, non ut mutuando hosti possis cum eo sub usuris pacisci, hoc enim est intrinsece malum; sed si hostis usuras promiserit, ac solverit, eas retinere possis, tanquam alio titulo debitas. Justitia enim, & fides etiam hosti servanda est. Proditoris est autem se amicum, & beneficum ostendere mutuum dando, & simul inimicitiam exercere ad usuram obligando.

18. Septimus casus est, quando quis servaturus erat merces suas usque ad tempus, quo certo, vel probabiliter erant plus valituræ, & cogitur authoritate, vel precibus alicujus, eas modo vendere, aut mutuo dare, quum minoris æstimantur, is poterit merces suas tantidem vendere, inquit Azorius (*P.* 3. *l.* 5. *c.* 8.) cum Innocentio, & Raimundo, quos citat Cajetanus, quanti æstimandæ erant merces eo tempore, ad quod eas erat servaturus. Idemque dicendum de loco, si eas portaturus erat alibi, ubi plus erant valituræ, & hic eas mutuo dare, aut vendere cogatur. DD. in cap. in civitate. c. Naviganti de Usur. Idque ratione lucri cessantis, de quo inferius est agendum.

19. Octavus casus est, quando ob moram debitoris creditor necessitate compulsus pecunias mutuas accipit sub promissione usurarum: eas namque potest a debitore exigere, ut suæ indemnitati consulat, sicut de fidejussore dictum est in secundo casu argum. text. in cap. Constitutus, cap. Pervenit de fidejussoribus.

20. Nonus casus est, quum debitor ob moram in solvendo quasi in pœnam cogitur aliquid ultra sortem dare. Pœna autem hæc, vel legalis esse potest, si lege aliqua constituta sit, vel Judicialis, si ad instantiam Creditoris a Judice imponatur, vel Conventionalis, si creditor cum debitore pepigerit, ut arbitrio boni viri certum quid solvat, nisi statuto tempore mutuum reddat. Quæ omnia licite fieri posse perspicuum est, si quatuor conditiones adjiciantur. 1. si mora in

in solvendo sit culpabilis. 2. si sit notabilis. 3. si non sit immoderata leg. Pœnam 44. ff. de Usur. 4. si non sit in fraudem, ut ea quasi larva usura contegatur. Censetur autem esse in fraudem, quando creditor vellet, aut operam daret, ut debitor ante præstitutum tempus non solveret, vel quum terminum nimis brevem assignaret; intra quem scit, debitorem solvere non posse: tunc enim lucrum potius, quam securitatem intendere videtur.

21. Decimus est, quando intervenit pactum Legis Commissoriæ: Ita autem vocatur pactum tale venditioni appositum, ut nisi statuto tempore pretium reddatur, res pro non empta habeatur, & ad venditorem ipso facto redeat, leg. fin. ff. de leg. Commis. Intellige, nisi emptor a solvendo fuerit legitime impeditus, leg. si fundus, & cit. leg. finali ff. eodem. Pretio autem statuto tempore non soluto, lex commissa dicitur; & statim venditor statuere debet, utrum commissoriam velit exercere, aut potius pretium petere, nec potest, si commissoriam elegerit, postea variare, textus in cit. leg. si fundus ff. eodem. leg. 4. C. de Pactis inter Empt. Quod si partem pretii accepit, vel etiam, si post legem commissam pretium petat, legi comissoriæ renunciasse videtur, nec variare, & ad hanc redire potest, text. in leg. Post diem 7. ff. eodem. Non est autem post legem commissam in potestate emptoris pretium solvere, vel contractum rescindere, sed debet etiam invitus stare dispositioni venditoris, in cujus favorem lex Commissoria inducta est.

22. Dices vero: quid ultra sortem lucratur venditor per legem Commissoriam? Respondeo: Lucratur omnes fructus exstantes (quos enim comsumpserit Emptor ante legem commissam, restituere non tenetur, quoniam sui erant ante præstituti temporis elapsum.) Item omnia commoda; & accessiones rei leg. 4. & 5. ff. de lege Commiss. Item Arrhas, quas Emptor dedisset, leg. fin. ff. eod.

23. Notandum vero, legem Commissoriam in pignoribus locum non habere leg. 1. & ult. C. de Pactis pign. cap. Significant. de Pignor. Quum enim pignus regulariter superet debitum, in cujus securitatem constituitur, si convenires, ut debitore non solvente, pignus tuum esset, videreris plus velle accipere, quam dedisti. Ut igitur hæc occultandi usuram occasio non detur, in pignoribus lex Commissoria non admittitur. Tamen si pignus quantitatem debiti non superat, pactum adhiberi posse Covarruvias inquit, (3. *Variarum c.* 2. §. 4.) Castropalaus negat, & rectius, (*t. 7. Tract.* 33. *disp.* 4. *punct.* 13.) non enim propter usuram duntaxat, sed propter occasionem occultandi usurarium animum, tale pactum reprobatur.

24. Pacto legis Commissoriæ affine est pactum retrovendendi, quod tribus modis institui potest. Primo in favorem solius venditoris,

ris, ita ut si venditor velit, rem suam eodem pretio soluto, quod in eo casu minus esse debet, redimere possit. Secundo in favorem solius Emptoris, ita ut si emptor velit, teneatur venditor rem dato eodem pretio, quod in eo casu majus esse debet, redimere. Res autem in utroque casu tantidem redimenda est, quanti fuit vendita, nisi res impensis Emptoris, aut ipsius causa melior facta fuit, quam apud Venditorem fuisset. Tertio fieri potest in gratiam utriusque, quando nempe uterque contrahentium obligatus manet ad novum contractum retrovenditionis celebrandum, quandocumque alterutri placuerit, & tunc, quum onera sint paria, non poterit res pluris, aut minoris vendi, sed justo pretio æstimanda est.

25. Rursum fieri potest vel sine determinatione temporis, ut quandocumque libuerit venditori, emptor teneatur revendere, vel quum placuerit emptori, venditor teneatur redimere, aut cum determinatione certi temporis, quæ multiplex esse potest, nimirum, ut intra certum tempus, v. g. triennium res redimi possit, deinde non possit: vel ut ad triennium cogatur emptor revendere, aut venditor redimere, ante triennium non possit: vel ut intra triennium redimi non possit, sexennio autem elapso non possit amplius redimi; & hujusmodi formis, & conditionibus innumeris.

26. Jam vero pactum retrovendendi in favorem venditoris, sive ad ejus arbitrium licitum esse patet ex Jure Civili leg. Si fundum. 2. C. de Pactis int. Empt. Et ex Jure Canonico in cap: Quum Joannes de fid. Instrum., & Extravag. Regimini 1. & 2. de Usur. Ex se enim hujusmodi pactum nihil usurarium, aut iniquum videtur continere. Videtur tamen obstare decisio textus in cap. ad nostram de Emp. & Venditione, ubi Pontifex definit, contractum esse usurarium, quod patet, inquit, ex eo, quod creditor debitori promisit, quod quandocumque a septennio usque ad novennium daret quadraginta uncias Tarinorum, quæ vix dimidiam justi pretii contingebant, domos ejus, & olivas restituere: Pactum igitur retrovendendi, maxime sub determinati temporis assignatione, usurarium est. Respondetur cum Glos. & communi Interpretum in cit. cap. ad nostram: contractum usurarium censeri, non ex eo capite solum, quod pactum retrovendendi fuerit adjectum, sed ex aliis contractus conditionibus. Nam primo, oblatum erat pretium valde modicum, quod vix dimidium erat justi pretii. Secundo, cautum erat, ne ante septennium venditor redimere posset, quo tempore domus, & olivetum plus Emptori dare possent, quam fuerat pretium exhibitum. Tertio, quia cautum erat, ut elapso septennio Venditor per biennium redimere posset, elapso autem biennio, sive post novennium jam non posset.

Vi-

Videtur quoque obstare textus in cap. illo vos de Pignoribus, ubi pactum simile usurarium censetur. Respondeo, casum non esse similem. Ibi enim venditio non fuit, quum Emptor fructus in sortem computaret. Item: quia Emptor usuras exercere consueverat, & quia pepigerat, ut in retrovenditione ultra summam receptam quadraginta solidi ei solverentur, ideo contra ipsum Emptorem presumitur vehementer, non eo quod pactum retrovenditionis intervenerit.

27. Porro ex horum capitum decisione quædam indicia assignant Doctores, ex quibus sub pacto retrovenditionis latens usura dignosci possit. Primum, quum pretium est nimis modicum. Nimis autem modicum censetur, si ultra quartam partem justi valoris decrescat, ut si id, quod valet 12. vendatur minus, quam novem. Quum enim Emptor sciat venditorem pro tam exiguo pretio rem suam non distracturum, videtur solum voluisse fructus interdum percipere, & integrum pretium sibi postmodum reddi, quod idem est, ac si pignus ea conditione accepisset, ut interea fructus pignoris lucraretur, quod usurarium esse manifestum est. Secundum: Si emptor rogatus mutuum dare, se ad emendum offerat cum pacto retrovendendi. Censetur enim ex eo pacto velle quicquam lucrari, quod ex mutuo sine usurarii nota non posset. Tertium: si emptor usuras exercere consueverit. Quartum: si tempus, intra quod redimi non possit, multo longius sit eo, quod ad redimendum conceditur, ut in cit. cap. ad nostram. Quintum: si apponatur pactum, ut res majori pretio, quam empta fuerat, redimatur, etiam si melior reddita non sit. Sextum: si pactum retrovenditionis simul cum ipso contractu emptionis, & eodem instrumento fuerit celebratum. Azor. (*Part.* 3. *l.* 8. *c.* 12.) Covarruvias, Lupus. Septimum: si ita contrahentes jurejurando ad id se obstrinxerunt. Nam in legis fraudem fieri præsumitur, quum juramentum adhibetur, quum alias de jure non requiritur. Octavum: si venditor remanet in possessione rei venditæ. Tunc enim major est fraudis suspicio. Potest tamen Emptor rem a se emptam ipsi venditori locare sub certa annua pensione interim, dum rem ita locatam redimat, ut cum Panormitano tenent Imola, Azorius, estque communis Italiæ, & Germaniæ praxis. Si tamen Emptio cum pacto retrovenditionis non fiat, nisi sub obligatione eandem rem ipsi venditori locandi, magnam ingerit fraudis, & latentis usuræ suspicionem. Nonum: indicium est, inquit ex Lupo Azorius, quum onera, nimirum, sumptus instrumentorum, solutio impositionum, gabellæ &c. ex pacto ad venditorem spectant. Quatuor hæc tamen postrema indicia plerumque simul inveniuntur in pactis retrovenditionis, quod Itali pactum francandi vocant, est-

que

que usitatissimum; nec tamen ullam latentis usuræ fraudem, aut fraudis suspicionem ingenerant. Et hæc quidem de pacto retrovendendi in favorem solius venditoris, sive ad ejus arbitrium imposito.

28. De pacto autem tali in favorem solius Emptoris imposito dubium est. Lupus, Covarrubiasque tale pactum licitum ex se putant, fatentur tamen apud Azorium, (*loco cit.*)] multo magis esse suspectum, quam illud primum in gratiam venditoris. Reiffenstuelius ex Molina, Lessio, & Azorio, ut pleraque, hujusmodi pactum licitum arbitratur sub duplici conditione. (*l.* 3. *Decret. Tit.* 17. §. 9.) Prima, ne tempore redemptionis majus pretium quam solverit, Emptor exigat. Secunda, quam supra insinuavimus, ut pro obligatione, quam venditori imponit, rem majori pretio, quam justo emerit, nam sicut venditor minoris vendit, quando emptori revendendi onus imponit, ita necesse est ut emptor majoris emat, quando venditori onus redimendi imponitur. Azorius porro quamvis tale pactum quasi usurarium condemnare non audeat, fatetur tamen, authores jure optimo, tanquam vehementer suspectum condemnasse, & merito e Republica exterminandum judicasse. Dicendum tamen, hujusmodi pactum manifeste usurarium esse, quamvis fiat sub duplici illa conditione. Emptor enim quandocumque libeat tantundem, quanti emerat, repetere potest, id est, integram sortem. Aliunde toto tempore, quo rem possidet, fructus suos facit: ergo onus venditori imponit, ut si ei placuerit, sortem integram cum immoderato fœnore restituat, si pepigerit sine certi temporis determinatione, vel ut ad certum tempus aliquid ultra sortem lucretur, si tempus redemptioni fuerit assignatum, ubi usura, et animus lucrandi est manifestior. Quod si pactum retrovendendi in favorem utriusque appositum fuerit, ut per Italiam, & Germaniam usitatum esse, inquit Azorius, (*p.* 3. *lib.* 8. *c.* 12. *&* *lib.* 9. *c.* 19.) ut in potestate venditoris sit, vel quandocumque, vel ad certum tempus emptorem cogere ad retrovendendum, & in potestate emptoris, vel quandocumque, vel certo tempore venditorem cogere ad redimendum, dicendum est, hujusmodi pactum & iniquum esse, & usuræ suspectum ex parte Emptoris ob rationem nuper tactam, quæ in dicto casu militat. Iniquum autem, quia majus onus venditori imponitur quam emptori, ut Azorius idem fatetur. Quamvis enim obligationes sint pares, atque adeo res justo pretio æstimanda sit, uti dictum, non est tamen par utriusque conditio. Nam emptor rem habet paratam, quam facile restituere potest, prædium v. g. aut domum; at venditor non semper habet ad manum nummos, quos reddat. Plura vide apud citatos Authores, & Interpretes ad utriusque Juris titulos de Mutuo, de Usuris, de Emptione & Venditione, de Pignoribus, de Pactis, quæ

ad forum externum spectant, aut si ad internum, ex prædictis facili consequutione derivantur.

29. Quoddam Emptionis cum pacto retrovendendi genus est, quod Hispanè Mohatra, Italicè Varatra, dicitur, quo Titius rem quamvis ut domum, prædium, aut merces Cajo vendit pretio supremo, aut medio cum eo tamen pacto, ut Cajus iterum Titio rem eandem, verum infimo pretio vendat. Quem quidem contractum prorsus iniquum, atque usurarium esse patet. Idem enim est, ac si Titius mutuo daret infimum pretium, ut lucraretur supremum, aut medium. Unde propositio affirmans, hoc pactum licere, quadragesima est inter damnatas ab Innocent. XI.

30. Undecimus casus est, quum gratis, atque ex mera benevolentia, & honestate Mutuatarius aliquid ultra sortem mutuanti reddit. Si autem quod gratis fieri potest, in pactum deducatur, ut si mutuans mutuatario diceret: Scio, te mihi ultra sortem ex justitia nihil debere, promitte tamen ex gratitudine, & benevolentia te mihi aliquid amplius, quam dederim soluturum. Si, inquam, ita pactum sit, usuram manifestam continet, ut constat ex propositione damnata ab Innocentio XI. Usura non est, dum ultra sortem aliquid exigatur tanquam ex benevolentia, & gratitudine debitum, sed solum si exigatur tanquam ex justitia debitum. Usurarius item in foro interno judicandus est, & ad accepta restituenda tenetur, qui non alias mutuò traditurus, eo proposito mutuam pecuniam, ut, licet omni conventione cessante, plus tamen sorte recipiat. Argum. textus in cap. Consuluit de Usuris.

31. Duodecimus casus est, quando quis cum alio init societatem, sive uterque socius pecuniam, sive alter pecuniam, alter operam, aut industriam conferat juxta diversa Societatum genera, de quibus Doctores ad titulos Digestorum, Codicis, & Instit. pro Socio. Nam qui committit pecuniam suam mercatori, vel artifici per modum societatis cujusdam, non transfert dominium pecuniæ suæ in illum, (2. 2. *q.* 78. *art.* 2. *ad* 5.) sed remanet ejus, ita quod cum periculo ipsius mercator de ea negotiatur, aut artifex operatur, & ideo sic licite potest partem lucri inde provenientis expetere tanquam de re sua, D. Thomas ait.

32. Decimus tertius denique casus est, quum mutuam dat alteri pecuniam auream, vel argenteam, ut ille divitias, & opulentiam suam ostentet. Hunc enim usum pecuniæ licite homo vendere potest, ut cum D. Thoma (*art.* 1. *ad* 6.) tenet Gloss. in cap. Conquestus de Usur. Nam pecuniam locare, non mutuam dare dicendus est; rei autem locatæ licite quis pretium exigit.

33. Præter hos tamen singulares casus, quædam veluti præcipua

capita assignant Doctores, ex quibus sine usura potest in mutuo aliquid ultra sortem exigi, quæ seorsim discutienda sunt. Et primo quidem mutuans (*art.* 2. *ad* 1.) potest absque peccato in pactum deducere cum eo, qui mutuum accipit, recompensationem damni sibi ex mutuo, sive mutui occasione emergentis, per quod subtrahitur sibi aliquid, quod habere debet. Hoc enim non est vendere usum pecuniæ, sed damnum vitare, seu suæ indemnitati consulere; ne dispendium patiatur, unde videtur præmium meruisse cap. Pervenit de fidejus. Iniquum enim est, ut quis ex officio suo damnum sentiat. Nec illud lucrum vocatur, sed interesse. In tantum enim competit, in quantum mea interfuit, id est, quantum mihi abest, quantumcumque lucrari potui. leg. si commissa ff. rem ratam haberi. Damnum igitur emergens occasione, & causa mutui justus titulus est aliquid ultra sortem exigendi. Quæ omnium & Theologorum, & Canonici, ac Civilis Juris Interpretum sententia est contra Scotum (*in* 4. *dis.* 15. *q.* 2.) levi argutiola deceptum. Nam cui ex mutuo damnum emergit, inquit, mutuare non tenetur: ergo si mutuat, gratis id facere tenetur, nam misericordia vendi non debet. Hoc autem frivolum est. Non tenetur mutuare, vult tamen, si potest sine sui detrimento, & hoc præstat damnum emergens in pactum deducendo, nam forte nollet mutuatarius cum tali onere pecuniam accipere. Et potest esse, quod mutuum accipiens majus damnum vitet, quam dans incurrit. (*D. Th. ub. supr.*) Unde accipiens mutuum etiam sub eo onere cum sua utilitate damnum alterius recompensat.

34. Recompensationem vero (pergit D. Thomas) quæ consideratur ex hoc, quod de mutuata pecunia non lucratur, (quod lucrum cessans vulgo dicitur) non potest in pactum deducere, quia non debet vendere id, quod nondum habet, & potest impediri multipliciter ab habendo. Quibus ex verbis nonnulli putant, D. Thomam in ea fuisse sententia, ut lucrum cessans justus titulus non sit exigendi aliquid ultra sortem; communis tamen, & vera sententia DD. est lucri cessantis ratione aliquando quidpiam ultra sortem exigi posse. Damnum enim, quod quis occasione mutui patitur, debet ei recompensari, ut nuper est probatum. Damnificatur autem aliquis dupliciter. (*q.* 62. *art.* 4.) Uno modo, quando aufertur ei, quod actu habebat ... alio modo, impediendo ne adipiscatur id, quod erat habiturus, sive quod erat in via habendi. Et primum quidem damnum recompensandum est ad æqualitatem, id est, tantundem ei reddendum, quantum habebat actu. Secundum autem non oportet recompensare ex æquo, quia minus est habere aliquid in virtute, quam actu habere .... Debet tamen aliqua recompensatio fieri secundum

conditionem personarum, & negotiorum arbitrio, & æstimatione prudentum. Sed contingere potest, ut occasione mutui aliquis amittat id, quod erat in via habendi, ut si cogatur mutuo dare hic, & nunc merces, quas alibi, aut alio tempore erat majoris venditurus, ex tali enim loci, aut temporis circumstantia pretium rei crescit cap. Naviganti de Usuris: ergo hujusmodi damnum, quod lucrum cessans dicitur, ei recompensari debet.

33. Dices: nemo potest vendere quod nondum habet. Distinguo: quod nondum habet nec actu, nec virtute, concedo; quod nondum habet actu, habet tamen virtute, sive certo est, aut probabiliter habiturus, nego. Et hanc esse mentem D. Thomæ patet quum ex doctrina allata, tum quia ignorare non potuit, quod tritissimum est, & multis juribus, & constitutionibus firmatum, nimirum vendi posse messem futuram, & fructus arborum etiam nondum natos, & partum ancillæ, & jactum retis, leg. si jactum retis, leg. si factum ff. de action. Empt. & vend. leg. Nec emptio ff. de Contr. empt. cap. Naviganti, cap. in Civitate de Usur.

36. Instabis: Habens pecuniam, semper habet in virtute & potentia lucrum, quod ex ea posset acquirere: ergo si ex hoc titulo posset aliquid ultra sortem exigi, nullum est mutuum, ex quo non debeat aliquid ultra sortem reddi, atque adeo nulla erit usura, aut saltem usuræ latenter exercendæ via patet latissima. Distinguo antecedens: habens pecuniam paratam, ac destinatam negotiationi semper habet &c., concedo; habens pecuniam absolute, nego. Non enim damnum patitur aliquis ex hoc, quod non habeat aliquid, quod absolute potest habere; sed ex hoc, quod non habeat id, quod certo, aut probabiliter erat habiturus, vel quod erat in via habendi, ut D. Thomas loquitur. Et ex hac probabilitate proveniente ex magis proxima, aut remota potentia lucri pensandum est, & æstimandum cessans lucrum. Ut enim rem pulchre, ac dilucide explicuit Cajetanus, sicut potest quis uti grano frumenti ad comedendum, vel ad serendum, ita potest quis uti pecunia vel ad communes commutationes, vel ad negotiandum. Sicut autem quamvis omne frumentum ex sua natura sit semen; tamen non possidetur ut semen, nec aufertur ut semen, nec restituendum est ut semen nisi quando sationi paratum, ac destinatum, ita quamvis omnis pecunia sit apta ad lucrandum ex sua natura, non tamen consideratur ut instrumentum, & causa lucri, nisi quando est ad finem negotiationis parata, ac destinata. Unde rursum: Sicut fur, qui frumentum abstulit serendo destinatum, tenetur restituere non solum tantundem frumenti, sed aliquid amplius, non tamen totum valorem futuræ messis; ita qui pecuniam auferret negotiationi destinatam, teneretur reddere,

non

non tantundem pecuniæ solum, sed aliquid amplius secundum majorem, aut minorem probabilitatem futuri lucri, non tamen totum speratum lucrum, ut diserte docet D. Thomas. (*q.* 62. *art.* 4.) Et simile est de debitore ad constitum tempus non solvente. Dices adhuc tamen: Nemo potest ab alio licite exigere compensationem damni, quod ipse sibi intulit; sed qui mutuo dat pecuniam, suam ipse sibi cessationis lucri causa est, nec enim invitus id facit, sed sponte sua: ergo ab mutuatario ratione lucri cessantis nihil exigere potest, sicut exigeret a fure, aut a debitore in mora constituto, ab quibus impeditur invitus. Distinguo majorem: quod ipse sibi solus intulit, concedo; quod sibi intulit ab alio persuasus, motus, & quasi coactus, & compulsus, nego. Et ad inclusam probationem minoris: id non facit simpliciter invitus, concedo; secundum quid, nego. Sæpe enim quis mutuat importunius indigentium precibus de victus, aut interpositione Superiorum, aut hujusmodi personarum, quibus resistere non potest, vel non audet, vel morigerari oportet.

37. Quamvis ergo lucrum cessans, quod ex ipsa rei natura omne mutuum consequitur, non debeat, nec possit in pactum deduci, quod D. Thomas docet; at lucrum cessans, quod ex hoc, aut illo mutuo sequitur, & in judicio probari potest, attenta mutuatoris conditione, & mutui circumstantiis, potest in pactum deduci, dummodo hæc observentur. Primum, ut lucri cessatio (quod idem de damno emergente dictum sit) unice proveniat ex mutuo celebrato. Si enim ex alia causa proveniat, aut non ex sola causa mutui, non poterit a mutuatario exigi. Secundum, ut ratione illius non exigatur totum illud, quod ex negotiatione obvenire poterat, sed quantum prudentum arbitrio spes, aut probabilitas futuri lucri æstimabitur. Tertium, ut mutuator mutuatarium de lucro sibi cessante certiorem faciat. Quartum, ut lucrum sit non solum possibile, sed probabiliter, immo quasi certo acquirendum. Unde in foro judiciali nemo lucrum cessans compensare cogitur, nisi mutuator probet, certum se lucrum amisisse, ut Paulus docet leg. 3. ff. de eo quod certo loco &c. Quintum, ut excessus ille supra sortem, sive sit ratione lucri cessantis, sive damni emergentis, non statim solvatur quum mutuum accipitur. Si enim das mutuo mille, & ratione lucri cessantis, vel damni emergentis centum habere debeas, non potes ea statim accipere, alias non ex mille tibi, sed ex nongentis lucrum cessaret, & usuram committeres.

38. Magis adhuc dubiæ quæstionis est, an periculum amittendæ sortis sit justus titulus aliquid ultra sortem exigendi. Nam in leg. Eos qui C. de Usur. & toto titulo Cod. ac ff. de fœn. nautico permittitur usura centesima in pecunia trajectitia. Contra vero in cap. Na-

Naviganti fin. de Usuris ita decisum est: Naviganti, vel eunti ad nundinas certam mutuans pecuniæ quantitatem, pro eo quod suscipit in se periculum, recepturus aliquid ultra sortem, usurarius censendus est. Ubi omnem civilem dispositionem, & totum titulum de fœnore Nautico correctum, & sublatum esse Fagnanus ait. (*in cit cap.*) Nihilominus communis, & vera sententia Theologorum, & Jurisperitorum est, periculum amittendæ sortis justum titulum esse, ut aliquid ultra sortem exigi possit. Azor., (*Parte* 3. *l.* 5. *cap.* 6.) Reiffenstuelius, (*l.* 5. *tit.* 19. *de usur.* §. 4.) Castropalaus, (*t.* 7. *Tract.* 33. *disp.* 4. *Punct.* 17.) apud quos plures alios citatos invenies, & quod rem decidit, D. Thomam op. 73. qu. 10. Nam exponere se periculo amittendæ sortis in gratiam mutuatarii, est quid pretio æstimabile, neque ex mutuo provenit, sed ex conditione mutuatarii, aut qualitate negotii. Secundo, quia pro fidejussione, aut assecuratione debiti juste aliquid exigitur; sed mutuator potest a mutuatario exigere fidejussionem, aut assecurationem, pro qua erat aliquid amplius alteri soluturus: ergo si periculum sortis in se suscipiens, se fidejussorem, aut assecuratorem præstat, licite id exigit, quod erat alteri solvendum. Tertio: Si commodes equum, aut vestem ei a quo, vel ad usum in quo times male tractanda, ratione, & secundum proportionem hujus periculi licet aliquid exigere, non tanquam commodati, aut locati pretium: ergo similiter in mutuo. Unde debita periculosa minoris emi solent. Nec distinguere oportet inter periculum proveniens ex parte mutuatarii, a quo vel propter potentiam, vel propter inopiam difficulter, aut nunquam mutui recuperandi periculum nascitur, vel ex qualitate negotii proveniat, v. g., navigatione, itinere, anni inclementia &c. Nam etiam qui mutuat vel potentiori, vel decoctori, & infido potest ratione hujus periculi aliquid amplius exigere, quo se indemnem servet, eodem jure, quo potest eum obligare, ut fidejussorem assignet, vel ut rem majoris pretii, quam erat mutuum, sibi oppignoret, ut contra Sotum tenent AA. citati.

39. Ad textum vero in cap. Naviganti multiplex est responsio. Fagnanus putat, Pontificem solum loqui de foro externo Ecclesiæ, quæ de occultis non judicat. Non enim ait Pontifex: Usurarius est, sed usurarius est censendus. Hanc tamen responsionem Azorius non probat, sed Navarro, Molinæ, Lessio, Castropalao non displicet. Melius tamen respondent cum Azorio eodem Reiffenstuelius, & alii ibi tanquam usurarium damnari, non ideo quia ob subsceptum in se periculum aliquid ultra sortem accepit, sed quia mutuum dare noluit, nisi mutuatarius contractum assecurationis, quem cum alio inire poterat, secum iniret, amplius aliquid lucrandi cupiditate. Quamvis.

vis enim Titius mutuatarius sicut posset cum tertio aliquo Sejo, ita possit cum Cajo mutuatore pacisci, ut dum navigaret, vel iter faceret, ejus pecuniæ, quam mutuo dederat, periculum in se susciperet, & sicut Sejus posset, ita posset Cajus mutuator ratione hujus assecurationis aliquid a Titio exigere; tamen mutuatarium obstringere, ut secum, & non cum alio hunc assecurationis contractum ineat, Cajus non potest sine usuræ suspicione. Sicut non potest mutuatarium obligare, ut in sua officina emat, aut pro se fidejubeat, vel ad remutuandum, si opus fuerit, se obliget, ut supra dictum est. Tertio, & fortasse verius dicitur in textu mendum esse, & legendum: Usurarius non est censendus. Pergit enim textus alios duos casus assignando. Ille quoque qui &c. usurarius reputari non debet: Ratione hujus dubii etiam excusatur qui &c. Nam si secundus quoque usurarius reputari non debet: ergo neque primus. Quis enim ita loqueretur. Paulus censendus est Apostolus: Franciscus quoque Apostolus reputari non debet? Ita Layman, nec displicet Fachin., Castropalao, & aliis.

40. Quoniam vero, ut supra diximus sub nomine Emptionis, & Venditionis sæpe pactum usurarium latet, præcipue vero ratione solutionis anticipatæ, vel expectatæ, ideo de hoc argumento multa disputari solent, quæ D. Thomas breviter complexus est, inquiens: Ad Septimum dicendum: quod si quis carius velit res suas vendere, quam sit justum pretium, ut de pecunia solvenda emptorem expectet, manifeste usuram committit, quia hujusmodi expectatio pretii solvendi habet rationem mutui. Unde quidquid ultra justum pretium pro hujusmodi expectatione exigitur, est quasi pretium mutui, quod pertinet ad rationem usuræ. Similiter si quis velit rem vilius emere, quam sit justum pretium, eo quod pecuniam ante solvit, quam res ei tradi possit, est peccatum usuræ, quia etiam hæc anticipata solutio pecuniæ habet mutui rationem, cujus quoddam pretium est, quod diminuitur de justo valore rei emptæ.

41. Nunc vero postquam de Vitiis Justitiæ in se consideratæ oppositis disseruimus, de his, quæ Justitiæ partibus opponuntur, agendum. Et de partibus Subjectivis jam dictum est. De Integralibus autem, quæ sunt declinare a malo, & facere bonum, quibus Transgressio, & Omissio opponuntur, dicetur quum de Peccatis erit agendum. Superest igitur vitia opposita Partibus Justitiæ potentialibus assignare.

PRO-

PROPOSITIO XXIII.

De vitiis Religioni oppositis. D. Thom. 2. 2. q. 92. art. 1.

1. Religioni opposita vitia sunt in duplici differentia. Alia enim cum Religione conveniunt, aut convenire videntur quatenus Deo cultum exhibent. Alia manifestam contrarietatem habent ad Religionem per contemptum eorum, quæ ad divinum cultum referuntur. Primum horum pertinet ad Superstitionem, secundum autem ad Irreligiositatem, de quibus eodem ordine agendum erit. Superstitio igitur est vitium Religioni oppositum secundum excessum, non quia plus exhibeat in cultum divinum, quam Deo debetur, nec enim Deo æquale reddi potest, ut supra (*prop.* 12.) dictum est, nec item quia plus exhibeat in divinum cultum, quam vera Religio; sed quia cultum divinum defert, vel cui non debet, vel modo quo non debet . . . (*art.* 2.) Potest enim divinus cultus exhiberi, vel cui exhibendus est, scilicet Deo vero, modo tamen indebito, & hæc est prima superstitionis species, vel ei, cui non debet exhiberi, scilicet, cuicumque creaturæ, & hoc est aliud superstitionis genus, quod in multas species dividitur secundum diversos fines divini cultus. Ordinatur enim primo divinus cultus ad reverentiam Deo, tanquam supremo Domino, & primæ causæ exhibendum, & secundum hoc prima species hujus generis est Idololatria, quæ divinam reverentiam indebite exhibet creaturæ. Secundo ordinatur ad hoc, quod homo instruatur a Deo, & ad hoc pertinet superstitio Divinatoria, per quam ea, quæ soli Deo nota sunt, homo vult a creaturis edoceri, aut quæ Deus hominem latere voluit, illicitis artibus investigat. Tertio ordinatur divinus cultus ad quamdam humanorum actuum directionem secundum institutionem Dei, qui colitur, & ad hoc pertinet superstitio quarumdam observationum.

2. Jam vero Idololatriam peccatum esse, & quidem gravissimum patet ex dictis prop. 13. hujus libri. (*q.* 94. *art.* 2.) Fuerunt autem qui sic dicerent, interiorem cultum soli Deo exhibendum quidem; externum autem cuilibet naturæ humana superiori exhiberi posse tanquam Deo propinquiori. Impugnant tamen. Nam ut Aug. inquit, (10. *de Civ. c.* 19) exterior cultus, sacrificia &c. ita sunt signa interioris, sicut verba exterius sonantia sunt signa rerum: ergo sicut orantes, & laudantes ad eum dirigimus significantes voces, cui res ipsas in corde, quas significamus, offerimus, ita sacrificantes non alteri sacrificium offerendum esse noverimus, quam Ei, cujus in cordibus nostris invisibile sacrificium nos ipsi esse debemus. Ex quo etiam

quum veterum, tum Recentiorum Philosophorum error refellitur, dicentium, exteriorem cultum honesse idolis, aut cuicumque creaturæ exhibendum, tanquam per se bonum, & opportunum, sed tanquam vulgari consuetudini consonum; nam Sapientis est in exteriorum usu, ut in vestibus, vocibus, habitatione &c. ab eorum, quibuscum vivit, usu, & consuetudine non discrepare. Unde Seneca apud Augustinum: (*6. de Civ. c. 10.*) Sic adorabimus, inquit, ut meminerimus hujusmodi cultum magis ad morem quam ad rem pertinere. Sed hoc apparet manifeste falsum, inquit D. Thom. Nam quum exterior cultus sit signum, & protestatio quædam interioris, sicut perniciosum mendacium est, si quis verbis asserat contrarium ejus, quod per veram fidem tenet in corde, ita etiam perniciosa falsitas est, si quis exteriorem cultum alicui exhibeat contra id, quod sentit in mente. Unde Aug. contra Socratem, Senecam, Tullium, & hujusmodi Philosophos, inquit (*ub. sup.*), tanto illos damnabilius idola coluisse, quanto illa, quæ mendaciter agebant, sic agebant, ut eos populus veraciter agere existimaret. Et alibi (*de vera Rel. c. 5.*) non esse, inquit, Religionem a Philosophis quærendam, qui eadem sacra recipiebant cum populis; & de suorum Deorum natura, & Summo Bono diversas, contrariasque sententias in scholis personabant. In vestibus autem, & similibus, quæ nihil suapte natura significant; Sapientis est ab communi usu non discedere; si tamen vestis ad aliquid significandum assumeretur, sicut dignitatem, officium, statum vitæ, sexum &c. non esset licitum ejs uti, nisi eam dignitatem, officium, statum, aut sexum habenti, quia alios in fraudem induceret, ut si fœmina veste virili, plebejus Senatoria, Laicus Ecclesiastica uteretur. Dicitur autem Idololatria peccatorum gravissimum, attenta non voluntate, & affectu peccantis, sed natura peccati. (*ibid. art. 3.*) Sicut enim in terrena Republica gravissimum crimen est læsæ majestatis, quo quis honorem regium alteri, quam vero Regi tribuit, quia, quantum in se est, totum Reipublicæ ordinem, & legislationem pervertit, ita qui in mundo Deum alium constituit, totum perturbat ordinem, primo rerum principio, & ultimo fine sublato. 1103. Superstitionis porro Divinatoriæ, sive Divinationis nomine intelligitur quædam prænunciatio futurorum. (*q. 95. art. 1.*) Futura autem dupliciter cognosci possunt, ut in primo dictum est. (*prop. 10.*) Uno quidem modo in se ipsis, alio modo in suis causis. Causæ vero futurorum tripliciter se habent. Quædam enim producunt ex necessitate, & semper effectus suos. Et hujusmodi futuri effectus certo prænosci, & prænuntiari possunt ex dispositione suarum causarum, sicut Astrologi prænuntiant futuras Eclipses. Quædam vero causæ producunt effectus suos ex necessitate, non semper, sed ut in plu-

ribus, raro tamen deficiunt impeditæ per actionem contrariorum. Et per hujusmodi causas possunt futuri effectus prænosci, non quidem per certitudinem, sed per quandam conjecturam; sicut Astrologi nonnulla prænoscere, & prænunciare possunt de pluviis, siccitate &c. & medici de sanitate, aut morbo. Quædam demum causæ sunt, quæ secundum se consideratæ se habent ad utrumlibet, quod præcipue videtur in potentiis rationalibus, quæ se habent ad opposita, ut in 9. Metaphysicor. dicitur. Et tales effectus, vel etiam illi, qui ut in paucioribus casu accidunt ex causis naturalibus, certo prænosci non possunt, quia eorum causæ non habent inclinationem determinatam ad eorum productionem. Solum ergo possunt hujumodi futuri effectus cognosci primo modo, sive in se ipsis. Homines autem tales effectus solum possunt in se ipsis considerare, dum in tempore determinato existunt, sicut videtur Sortes currere eo tempore, quo currit. Nam considerare hujusmodi effectus in se ipsis, antequam fiant, est Dei proprium, qui solus in sua æternitate videt ea, quæ futura sunt, quasi præsentia, ut in 1. libro (*prop.* 10.) dictum est . . . Si quis ergo hujusmodi futura prænunciare, aut prænoscere quocunque modo præsumat, nisi Deo revelante, manifeste usurpat sibi, quod Dei est proprium, & ex hoc aliqui Divini, aut Divinatores dicuntur. Non enim dicitur Divinatio, si quis prænuntiet ea, quæ ex necessitate semper, vel ut plurimum eveniunt, quæ humana ratione investigari possunt, neque si quis futura alia contingentia Deo revelante cognoscat. Tunc enim non ipse divinat, id est, non divinum aliquid sibi arrogat, aut facit; sed quod divinum est, suscipit. Tunc ergo solum dicitur divinare, quando sibi in debito modo usurpat prænuntiationem futurorum. Hoc autem malum esse, manifestum est. Unde Divinatio, inquit Hieronymus (*in* 3. *Mich.*) semper in malam partem accipitur.

4. Ex dictis autem patet, Divinationem superstitionis esse quandam speciem. Sicut enim ad cultum Dei, sive Religionem pertinet, vel quum aliquid Deo offertur, vel quum aliquid divinum assumitur, ut supra dictum est, ita ad Superstitionem spectat, vel quum alteri, qui Deus non est, aliquid Deo offertur, vel quum id, quod a solo Deo sperandum est, & obtinendum, alteri, quam Deo refertur acceptum. Omnium autem futurorum, & occultorum, quæ humanum captum superant, cognitio, & prænotio a Deo solo obtinenda, atque speranda est. Non igitur hanc licet per vana media, aut perniciosa quærere. Vana autem inquisitio futurorum est, quando quis aliquid cognoscere tentat, unde cognosci non potest. Perniciosa vero, quando media, quamvis fini proportionata, sine salutis detrimento adhiberi non possunt, veluti quum auxilium Dæmonum imploratur ad aliquid fa-

ciendum, vel cognoscendum. Omnis autem divinatio ex operatione Dæmonum provenit, vel quia expresse Dæmones invocantur, vel quia Dæmones se ingerunt vanis futurorum inquisitionibus, ut hominum mentes implicent vanitate. Unde manifestum est, divinationem esse superstitionis speciem.

5. Divinatorum porro, & Divinationum tot fere sunt, quot in mundo corpora, quum nihil in cœlo, in aere, terra, marique relictum sit, quorum inspectione, & observatione homines insani, & miseri ad futurorum investigationem abusi non fuerint. Hinc Astrologi, Magi, Pythones, Arioli, Aruspices, Augures, Auspices, Venefici, Præstigiatores, Zahorini, Salutatores, Impsalmatores, Necromantici &c. Hinc Geomantia, Areomantia, Pyromantia, Hydromantia, Onyromantia, Chiromantia, quæ divinationem significant ex Terrenis, Aereis, Ignitis, Aqueisve corporibus desumptam, vel ex somniis, aut manus lineamentis. His affinia sunt Oracula, Omina, Sortes, Cabala, Monstra, Prodigia, sive Ostenta, quum ad humanarum operationum directionem assumuntur, de quibus breviter suo more D. Thom., (*art.* 3.) fuse Azorius lib. 9. à cap. 12. usque ad 26. majori eruditionis, quam doctrinæ copia.

6. Universim quippe in talibus sive ad divinationem, sive ad vanam observationem spectantibus, considerandum est, utrum naturaliter videantur posse talem aliquem effectum producere, aut significare. (*q.* 96. *art.* 2.) Si enim vi tali polleant, eis uti, vel ea observare non erit illicitum. Licet enim naturales causas ad proprios effectus adhibere. Quod si non videantur naturaliter posse tales effectus producere, consequens est, quod nec adhibeantur ad tales effectus producendos, aut indicandos, tanquam causæ, vel tanquam signa naturalia, sed quasi signa ad placitum . . . (*art.* 3.) Non observantur autem sicut signa a Deo tradita, quum non sint introducta authoritate divina, neque item ad placitum ex conventione hominum, quum homines de futurorum significatione inter se pacisci non possint; restat igitur, ut observentur ex mera hominum vanitate, cooperante Dœmonum malitia, qui nituntur humanos animos hujusmodi vanitatibus implicare, quæ videntur esse quædam reliquiæ Idololatriæ, secundum quam observabantur auguria, & fausti, vel infausti dies, vel si quis e lecto surgens sternutaverit, si cornix læva cecinerit, si prægnans canis, aut ab agro rava decurrens lupa Lanuvino, fœtaque vulpes occurrerit, & hujusmodi sexcenta, quibus ita infatuati erant veteres, ut lege cautum sit, ne fœminæ per publicam viam deambulantes torquerent fusos, vel detectos ferrent, quod id sterilis anni præsagium haberetur, quod de lege Pagana Plinius scripsit. (*lib.* 22. *c.* 8.) Manifestum est igitur, omnes hujusmodi observationes su-

perstitiosas esse, atque ab Christiano populo prorsus eliminandas. Neque dicas, te hujusmodi effectuum causam neque scire, neque velle discutere, pluribus tamen experimentis compertum esse; quod aliqua tempora, vel loca, vel verba audita, vel occursus, aut præsentia talium hominum, vel animalium, futuri boni, vel mali præsagium quoddam habent. Dicendum enim, inquit D. Th. (*ib. ad* 2.) quod hoc, quod a principio in istis observationibus aliquid veri homines experti fuerint, casu accidit; sed postmodum quum incipiunt suum animum hujusmodi observantiis implicare, multa secundum hujusmodi observationes eveniunt per deceptionem, & artem Dæmonum, ut in his observationibus homines implicati curiosiores fiant, & se magis inserant multiplicibus laqueis perniciosi erroris, ut Augustinus inquit in 2. libro de doctrina Christiana. (*c.* 23.) Et hæc quidem de Superstitione, quæ Religioni per quendam excessum opponitur, dicta sunto.

7. Per defectum autem Religioni opponitur Irreligiositas, quæ non aliud est, nisi quidam vel apertus, vel interpretativus Dei, aut divinarum rerum contemptus. Irreligiositatis porro tres sunt circa Deum ipsum species, nimirum tentatio Dei, Perjurium, & Blasphemia.

8. Tentare autem est proprie experimentum sumere de eo, qui tentatur. (*q.* 97. *art.* 1.) Sumimus autem experimentum de aliquo, vel dicto, vel facto. Dicto quidem, quum ab eo aliquid quærimus, aut petimus, ut experiamur an sciat; quod interrogamus, vel an possit, aut velit facere; quod volumus. Facto autem quum per ea quæ facimus, alterius scientiam, potentiam, aut voluntatem exploramus. Utrumque autem horum fieri potest aut manifeste, aut occulte. Primo modo Sanson Philistæos tentavit per propositionem Problematis. (*Jud.* 14.) Secundo modo dicitur Deus tentavisse Abraham, quum filium mactare jussit. (*Gen.* 22.) Item alia est tentatio formalis, sive explicita, quæ fit quum adest animus explorandi alterius voluntatem, scientiam, aut virtutem: alia interpretativa, seu virtualis, quando quis etsi hoc non intendat, ut experimentum sumat, id tamen dicit, aut facit, quod ad nihil aliud videtur ordinabile, quam ad experimentum sumendum. Sic ergo homo Deum tentat quandoque verbis, quandoque factis. Verbis quidem Deo colloquimur orando. Unde in sua petitione expresse aliquis Deum tentat, quando ea intentione aliquid a Deo postulat, ut ejus scientiam, potentiam, aut voluntatem exploret; factis autem, quando per ea quæ facit, intendit experimentum sumere divinæ bonitatis, aut potestatis; sed quasi interpretative Deum tentat, qui etsi non intendat experimentum de Deo sumere, aliquid tamen dicit, aut facit, quod

ad

ad nihil aliud est utile, nisi ad probandam Dei potestatem, bonitatem, aut cognitionem, in quo sensu dictum est: (*Eccl.* c. 18.) ante orationem præpara animam tuam, & noli esse quasi homo, qui tentat Deum. Quando ergo propter aliquam necessitatem, sive utilitatem committit se aliquis divino auxilio in suis petitionibus, aut actionibus, hoc non est tentare Deum; quando vero hoc fit absque utilitate, vel necessitate, hoc est saltem interpretative Deum tentare. Ut enim habetur in Gloss: Deum tentat, qui habens quod faciat, sine ratione committit se periculo, experiens utrum possit liberari a Deo.

9. Quoniam vero finis Religionis est cultum, & reverentiam exhibere Deo, quidquid in Deum irreverenter fit, peccatum est Religioni oppositum. (*art.* 3.) Manifestum est autem, quod tentare aliquem, ad irreverentiam ejus pertinet. Nullus enim præsumit tentare eum, de cujus excellentia certus est . . . (*art.* 2.) Et ideo omnis tentatio ex aliqua ignorantia, vel dubitatione procedit, vel ipsius tentantis, sicut quum quis experimentum de re aliqua sumit, ut ejus qualitatem agnoscat: vel aliorum, sicut quum quis experimentum aliquod rei facit, ut ejus utilitatem, aut naturam aliis ostendat. Ignorare autem, vel dubitare de his, quæ ad Dei perfectionem pertinent, peccatum est. Unde manifestum est, quod tentare Deum ad hoc, ut ipse tentans perfectionem Dei aliquam veluti experimento exploret, est peccatum Religioni oppositum, prohibitumque, dum dicitur: (*Deut.* 6.) Non tentabis Dominum Deum tuum. Si quis autem ad hoc experimentum sumat eorum, quæ ad Dei perfectionem pertinent, non ut ipse ea cognoscat, sed ut aliis dubitantibus demonstret, hoc non est tentare Deum, quum subsit justa causa, scilicet necessitas, vel utilitas. Sic enim Apostoli petiverunt a Domino, ut fierent signa in nomine JESUCHRISTI, (*Act.* 4.) ad hoc scilicet ut virtus CHRISTI infidelibus manifestaretur. Quod si quis signum a Deo petat, non ut ejus veritatem, aut potentiam exploret, sed ut instruatur a Deo, quid sit circa aliquod factum ejus beneplacitum, hoc nullo modo pertinet ad tentationem Dei. Non posset tamen a temeritate saltem excusari, qui miraculum aliquod, & multo potius qui tale singulare miraculum a Deo peteret, sicut petivit semel, atque iterum Gedeon, (*Jud.* 6.) & ideo a peccato non excusatur, ut ait cum Glossa D. Thom. Dici tamen posset Gedeonem, sicut antea Abrahamum (*Gen.* 15.) ex instinctu divino ad confirmandos, & sibi devincendos militum suorum animos illud petivisse.

SCHO-

SCHOLION.

10. Hic de Perjurio agendi locus erat, sed quia Tractatum de Juramento ad alium locum rejecimus, (*l.* 8. *p.* 7.) ibi etiam de Perjurio tractationem rejiciendam putamus.

11. Nomen porro Blasphemiæ importare videtur quandam derogationem alicujus excellentis bonitatis, & præcipue divinæ. (2. 2. *q.* 13. *art.* 1.) Deus autem est ipsa Essentia veræ bonitatis, ut Dionysius ait. (*cap.* 1. *de Div. nom.*) Unde quidquid Deo competit, pertinet ad bonitatem ipsius, & quidquid ei non convenit, longe est a ratione perfectæ bonitatis. Quicunque ergo vel de Deo negat aliquid, quod Ei convenit, vel affirmat quod Ei non convenit, derogat divinæ bonitati. (*ibid.*) Quod quidem contingere potest dupliciter, nimirum, vel solo assensu intellectus, vel quadam etiam detestatione affectus. Hujusmodi ergo sive falsa opinio, sive perversa affectio, si in corde tantum sistat, est cordis blasphemia; sicut quum dixit insipiens in corde suo: non est Deus; (*Ps.* 13.) si autem exterius prodeat per loquutionem, aut nutus aliquos contemptum significantes est oris blasphemia, quæ definiri potest convitium in Deum. Quamvis enim ex vi nominis etiam convitium, aut contumelia in hominem blasphemia dici possit, derivatur quippe *απο βλάπτω*, noceo, & *φημη* fama, ita ut blasphemus sit quasi lædens famam, tamen apud Theologos usu jam receptum est, ut hoc nomen ei solum convitio adaptetur, quod in Dei injuriam, seu contemptum profertur.

12. Duplicem autem blasphemiam distinguunt Recentiores Theologi, aliam cum hæresi conjunctam, quando aliquid fidei, quam de Deo habemus, contrarium de Deo dicitur sive affirmando, sive negando, sive optando, ut qui in Deo providentiam non esse aut asserit, aut vellet. Secundam non hæreticam, quando ea ipsa quæ vere Deo insunt, irreverenter, & contumeliose dicuntur. Divus Thomas vero eam distinctionem non videtur agnovisse. Nam propriam, seu perfectam blasphemiam eam vocat, per quam convitium aliquod profertur derogans divinæ bonitati non solum secundum vanitatem intellectus, sed etiam secundum pravitatem voluntatis detestantis, & impedientis pro posse divinum honorem. Ex quo patet omnem blasphemiam, sive convitium de Deo dictum, hæresim, sive errorem circa ea, quæ sunt fidei, & consequenter falsum aliquid aut præseferre, aut supponere. Unde si de Divinitate ipsa loquamur, distinctionem illam falsam esse dicendum est. Addo idem etiam sentiendum etsi de Christi humanitate, de æterna vita Justorum, & aliis, quorum est fides, sermo sit. Nam qui Christum per contemptum Ga-

Galilæum vocaret, ut Julianus ille, aut Virginem non ex suo marito gravidam, vel quid simile, quamvis simpliciter verum diceret, dicendo tamen per contemptum supponit, illud, unde Galilæi contemptui habebantur, Christo convenire, & ignominiam fœminæ, quæ alteri, quam viro suo, commiscetur, convenire Virgini.

13. Quoniam vero peccata verborum maxime sunt ex intentione loquentis dijudicanda, ut supra dictum est; (*in præced.*) intentio autem loquentis, nisi contrarium probetur, aut bona, aut saltem non pessima præsumenda est, hinc fit, ut quum verba blasphema plerumque a Christianis non per contemptum, neque in divinarum, aut sacrarum rerum detestationem, sed vel per quandam exaggerationem, vel ex consuetudine aut vehementi perturbatione animi, vel per jocum, & facetias proferantur, vel ex earum rerum ignorantia, quarum non est omnibus explicita fides necessaria, hinc fit, inquam, ut in foro externo, ad pœnam imponendam aliæ blasphemiæ hæreticales, aliæ non tales dicantur, aliæ hæreticæ pravitatis Inquisitoribus, ubi illud Tribunal viget, aliæ cuicumque Judici Ecclesiastico, aut etiam pro Laicis Laico puniendæ committantur, diversis pro cujusvis gravitate pœnis stabilitis, quum in Conc. Lateranens. sub Leon. X. tum in Const. Julij III. In multis, & Pii V. Cumprimum; quas tamen non ubique usu receptas esse testatur Suarez lib. I. de blasph. cap. 7.

14. Dicet tamen aliquis: Si omnis blasphemia hæresim vel præsefert, vel supponit; quum hæresis infidelitatis species sit, omnis blasphemia Infidelitatis, non Irreligiositatis species erit, atque adeo non inter vitia Religioni, sed inter fidei opposita recensenda erat, quod D. Thom. fecit. Pro solutione notandum, quod Cajetanus admonuit, ad fidem duo pertinere, nimirum, & actum internum, quo his, quæ sunt fidei assentimur, & actum externum, quo ea, quæ credimus, confitemur ore, aut opere profitemur. Similiter ad Infidelitatem duo pertinent, nimirum, actus internus, quo his, quæ sunt fidei, dissentimus, & actus externus, quo aliquid fidei contrarium verbis, aut factis ostendimus. Sicut autem stare potest fides interna sine externa confessione, aut contra, ita etiam stare potest interna dissensio a fide sine externa negatione fidei, aut externa negatio fidei sine interna dissensione. Non igitur omnis negatio fidei directe est infidelitatis species. Unde D. Thom. Theologicæ in loquendo proprietatis retinentissimus blasphemiam non inter vitia fidei opposita, sed tanquam vitium fidei confessioni oppositum recensuit. Est autem duplex fidei confessio. Alia necessaria ad salutem, quæ fit urgente præcepto fidei publice profitendæ, & hæc est actus fidei. Alia non ex præcepti necessitate, sed ex interna animi devotione, & pio affectu pro-

proveniens cum laude, & gratiarum actione, de qua intelligitur illud Christi Domini: (*Matt.* 11.) Confiteor tibi, Pater, Domine cœli, & terræ, qui abscondisti &c. (*Ps.* 7.) Confitemini Domino in cythara. Confitebor tibi, Domine, in toto corde meo, & hujusmodi in Psalmis, & sacris libris innumera. Et hæc confessio est actus Latriæ, seu Religionis, quo Deo sacrificium laudis offerimus. Huic porro duplici confessioni duplex item respondet fidei negatio. Alia simplex, & veluti extorta, quando præceptum urget fidem profitendi; ut si quis a persequutore interrogatus dicat: Non sum Christianus: Non credo Jesum Christum esse Dei filium; & hæc negatio est proprie & immediate ad Infidelitatem pertinens. Alia quando non urgente præcepto profitendi fidem, ultro quis, & sponte aliquid fidei contrarium dicit, aut optat, vel supponit, quasi convitium in Deum jactans. Et hoc quamvis infidelitatem supponat, proprie tamen, & directe ad Irreligiositatem pertinet, & dicitur Blasphemia, quia vel explicite, vel interpretative saltem injuriam Deo inferre conatur, atque ejus honori derogare. Sicut igitur actui fidei accrescit meritum ex confessione publica, & multo plus si internum assensum, & externam confessionem comitetur interior devotio, gaudium, & jubilatio de divinis perfectionibus, ita interna blasphemia, quæ habet in se gravitatem infidelitatis, fit adhuc gravior, si prorumpat in verba, & adhuc magis si superveniat pravus affectus, & detestatio voluntatis, ex qua opponitur Religioni; atque adeo tanquam quid involvens honori, & cultui Dei contrarium, inter Irreligiositatis species recenseri potest, maxime quum fides sit cultus aliquis, & rationabile obsequium ad Religionem spectans; cujus, ut supra dictum est, duæ sunt partes, nimirum ut digne de Deo sentiamus, & ut ejus præceptis obtemperemus. Unde sicut Religio, inquit D. Th., in quadam fidei protestatione consistit, quam aliquis interdum non habet in corde, ita etiam vitia opposita Religioni habent quandam protestationem infidelitatis, licet quandoque non sit infidelitas in mente. 2. 2. q. 100. artic. 1. ad 1.

SCHOLION.

15. Porro D. Thom. quum de Virtutibus Theologicis ante egisset, quam de Moralibus, post vitia fidei opposita blasphemiam, tanquam oppositam fidei confessioni opportune subnexuit. Deinde adjecit singularem quæstionem de blasphemia, seu peccato in Spiritum Sanctum, de quo nos alibi.

16. Alia Irreligiositatis species est, quæ non circa Deum ipsum, sed circa res divinas versatur. Res autem divinæ dicuntur, quæ singula-

gulariter Deo sacræ, atque in ejus cultum destinatæ sunt. Sicut enim ex eo, quod aliquid ordinatur ad finem bonum, sortitur rationem boni, (2. 2. *q.* 199. *art.* 1.) ita ex hoc, quod aliquid deputatur ad cultum Dei, efficitur quoddam divinum, & sic ei quædam debetur reverentia, quæ refertur in Deum. Et ideo omne illud, quod ad irreverentiam rerum sacrarum pertinet, ad injuriam Dei pertinet. Committitur autem in rem sacram irreverentia aut per sacrilegium, aut per simoniam.

17. Sacrilegii quidem nomen furtum rei sacræ significat. Quia tamen non solo furto res sacræ violantur, inde hoc nomen ad cujuscumque personæ, loci, aut rei sacræ violationem extensum est. Quamvis autem ratione materiæ cum vitiis aliis convenire possit, tamen ratione finis particulare vitium est. Ubi (*art.* 2.) enim est specialis ratio deformitatis, ibi speciale peccatum inveniri necesse est. In sacrilegio autem specialis ratio deformitatis invenitur, scilicet irreverentia in rem sacram, per quam peccatum fit contra Religionem, quod aliunde vel non esset peccatum contra Religionem, vel simpliciter non esset peccatum. In sacrilegio igitur (quod idem de Simonia dictum esto) speciale peccatum invenitur. Nam etiam in rebus humanis purpura regale indumentum facta, quod est apud Damascenum, (4. *de fid.* c. 3.) in honore habetur, & si quis hanc disciderit, morte mulctatur; quasi læsæ majestatis reus.

18. Quoniam vero rei sacræ debetur reverentia ratione sanctitatis, secundum diversam rationem sanctitatis rerum, quibus irreverentia fit, sacrilegii species distinguuntur. (*art.* 3.) Tanto enim sacrilegium est gravius, quanto in rem magis sacrosanctam committitur. Attribuitur autem sanctitas & personis sacris, id est, divino cultui consecratis, & locis sacris, & aliis rebus multis. Sanctitas autem loci ordinatur ad sanctitatem hominis, qui in loco sacro cultum Deo exhibet. Non enim propter locum gentem, sed propter gentem locum elegit Dominus, ut in 2. Machab. dicitur. Unde gravius in personam sacram, quam in locum sacrum peccatur cæteris paribus. Nam in utraque specie sacrilegii diversi sunt gradus secundum differentiam personarum, aut locorum, ex quibus irreverentia major, aut minor esse potest. Similiter in tertia specie sacrilegii, quod in res sacras reliquas committitur, diversi sunt gradus juxta rerum sacrarum sanctitatem. Inter has autem primum locum obtinent Sacramenta, quibus homo sanctificatur, de quibus alibi, & inter hæc potissimum Eucharistia juxta alibi (*l.* 15. *p.* 9.) dicenda. Post Sacramenta autem secundum locum obtinent vasa consecrata ad Sacramentorum administrationem, susceptionem, & custodiam. Tum sacræ Imagines, & Sacræ Reliquiæ, ut alibi firmabitur. (*l.* 18. *p.* 9.) Ad quam classem re-

reduci possunt Libri, & verba Sacra. Deinde ea, quæ pertinent ad ornatum Ecclesiæ, & Ministrorum, quæque per consecrationem aliquam, aut benedictionem sunt divino cultui destinata. Denique ea, quæ pertinent ad sustentationem Ministrorum, sive mobilia sint, sive immobilia.

19. Persona autem Deo sacra lædi potest tripliciter. Primo per violentam manuum injectionem, gaudent enim privilegio, quod Canonis dicitur, in capite Si quis suadente 17. q. 4. Secundo per jurisdictionis usurpationem, gaudent enim privilegio Fori, per quod a Laicorum jurisdictione exemptæ sunt. Tertio per actum venereum, id autem non ratione status, sed ratione voti annexi. Omnis enim obligationis voto firmatæ transgressio sacrilegium est, nam per votum res promissa Deo consecratur, ejusque observatio in actum Religionis transit. Nomine autem personæ, quod ad fori privilegium attinet, non solum singularia individua, sed etiam tota quævis Ecclesiastica Congregatio, immo etiam ipsamet fidelium Christianorum societas quandoque intelligitur. Quia enim Christiani sunt genus electum, regale Sacerdotium, gens sancta, populus acquisitionis, ut 1. Petr. (*cap.* 2.) dicitur, quod fit in injuriam populi Christiani, puta, quod infideles ei præficiantur, pertinet ad irreverentiam rei sacræ, unde in cap. Constituit 17. q. 1. statuitur, ut si quis Princeps permiserit Judæis officia publica exercere, in eum velut in Sacrilegum excommunicatio proferatur. Idem quoque dicendum esset, si quis Rex Christianos, aut Catholicos sibi subjectos gravioribus vectigalibus, aut hujusmodi oneribus, quam reliquos subditos vexaret. Censetur enim id in injuriam Christianæ Religionis factum.

20. Loco autem sacro injuria fit primo per violentam invasionem, ut si portæ templi, aut religiosæ domus effringantur, muri perrumpantur &c. cap. sacrilegium, cap. quisquis 17. qu. 4. Item per violentam, aut fraudulentam extractionem personarum, aut rerum in loco sacro depositarum, aut ejus custodiæ, & asylo commissarum cap. quisquis cit. Item per conversionem ad usus profanos, ut si in habitationem assumantur cap. Ligna de Consecr. dist. 1. cap. ad hæc cum aliis de Religios. domib. vel si ad usus bellicos destinentur cap. quum Ecclesia de immunit. Eccl. vel ad ludos scenicos, aut profana spectacula, cap. quum decorem de vit. & hon. Cleric. vel si in sæcularia tribunalia erigantur cap. quum Ecclesia cit., vel in tabernas rerum venalium, aut aliud quodcumque, unde divina officia, aut cultus Ecclesiasticus impediatur, cap. decet de immun. Eccles. in 6. Item per occisionem hominis, aut effusionem sanguinis injuriosam cap. Proposuisti de Consecr. Eccl. aut per voluntariam humani seminis emissionem cap. Ecclesiis de Cons. dist. 1. cap. Signifi-

casti de Adulter. Item per sepulturam cujuscumque non baptizati, aut excommunicati, cap. Consuluisti de Consecr. Eccl. cum aliis juribus. In quibus quatuor casibus Ecclesia polluta dicitur, ita ut ante reconciliationem divina officia in ea celebrari non possint. Non tamen omnia loca Sacra Templorum, aut Ædium sacrarum immunitate, & privilegiis gaudent. Unde quæ de Templis, quæ nos ab effectu Ecclesias dicimus, dicta sunt, non in eadem latitudine de Religiosis domibus, aut ædibus, prædiis, & locis aliis ad Ecclesiam pertinentibus sunt accipienda.

21. Rebus porro sacris injuria fit 1. si furto, aut rapina auferantur: 2. si in profanos usus convertantur: 3. si per explicitum, aut interpretativum contemptum indigne, atque irreligiose tractentur, administrentur, suscipiantur.

22. Simonia igitur, quæ cum Glossa in cap. qui studet 1. q. 1. definitur studiosa voluntas emendi, aut vendendi aliquid spirituale, aut spirituali annexum, species quædam est sacrilegii. Dicta est autem Simonia a Simone Mago, qui donum Dei existimavit pecunia possideri. Quibus ex Petri verbis (*Act.* 8.) triplicem rationem eruit D. Thom. (2. 2. *q.* 100. *art.* 1.) quare res spiritualis emptionis, aut venditionis materia esse non possit. Si enim gratia supernaturalis, quæ hic nomine rei spiritualis intelligitur, est donum divinum: ergo non potest terreno aliquo pretio compensari, nam terrenarum rerum ad cœlestia, naturalium ad supernaturália non est proportio. Secundo: Si donum Dei est: ergo est mere gratuitum. Quis enim prior dedit illi, ut retribuatur ei? (*Rom.* 11.) Tertio: Si donum Dei est: ergo homo non est hujusmodi gratiarum dominus, sed dispensator; (1. *ad Cor. c.* 4.) nemo autem id, cujus non est dominus, vendere potest. Vendens igitur injuriam Deo, & sacris rebus irrogat, atque adeo sacrilegium committit. Differt autem a communi sacrilegio Simonia, ut bene notavit Valentia, quia non tam per usum rei indignum, quam per vilem rei æstimationem spiritualia, & divina irreverenter tractat. Nomine autem emptionis, & venditionis hic intelligitur omnis contractus non gratuitus. (*ib. ad* 5.) Unde nec permutatio Præbendarum, vel Ecclesiasticorum beneficiorum fieri potest partium authoritate absque periculo Simoniæ, nec transactio, sicut jura determinant, cap. quæsitum, cap. quum olim de Rer. permut. cap. quum pridem, cap. Clerici de Pact. cap. Constit. de Transact. Quibus ex locis duplicem Simoniam distinguunt D. D., aliam juris naturalis, & divini, quæ vera Simonia est, sive rei spiritualis, qua talis, emptio, aut venditio, locatio, conductio, vel commutatio quæcumque. Aliam juris positivi Ecclesiastici multa prohibentis, quæ licet absolute possint sine Simonia fieri, tamen Simoniæ spe-

ciem quandam habent, & sine Simoniæ periculo fieri vix possunt. Tenemur enim omnes, & maxime Ecclesiæ Ministri, nedum a malo, sed etiam ab omni specie mali abstinere nos, secundum præceptum Apostoli. (1. *ad Thes. c. ult.*) Et in hujus generis Simonia potest Prælatus dispensare, ut v. g. hujusmodi permutationes beneficiorum, aut resignationes in favorem alterius sub certis pactis fiant, si necessarium, aut utile videatur, de quo multa Theologi, & Juris Canonici Interpretes in tract. de Beneficiis.

23. Porro maxime spiritualia sunt sacramenta, (*Art.* 2.) per quæ spiritualis gratia confertur, ut alibi est dicendum. Dispensantur autem Sacramenta per Ecclesiæ Ministros, quos oportet a populo sustentationem accipere. Æquum enim est, ut qui in sacrario operantur, quæ de sacrario sunt, edant, ut in 1. ad Corint. dicitur. (*c.* 9.) Et Ecclesiasticis utilitatibus deservientes, Ecclesiastica dignum est remuneratione gaudere, quod Gregor. scripsit. (2. *Reg.* 57.) Accipere igitur pecuniam pro spirituali Sacramentorum gratia, est crimen Simoniæ, quod nulla consuetudine potest excusari, quia consuetudo juri naturali, aut divino non derogat .... Accipere autem aliqua ad sustentationem eorum, qui Sacramenta ministrant, secundum ordinationem Ecclesiæ, & approbatas consuetudines, non est Simonia, neque peccatum. Non enim accipitur tanquam pretium mercedis, sed tanquam stipendium necessitatis. Unde Presbyteros monet Augustinus, (*lib. de Past. cap.* 2.) ut accipiant sustentationem necessitatis a populo, mercedem dispensationis a Domino. Sicut autem Sacramenta dicuntur Spiritualia, quia spiritualem gratiam conferunt, ita etiam quædam alia spiritualia dicuntur, (*Art.* 3.) quia ex spirituali gratia procedunt, & ad eam disponunt, ut usus Prophetiæ, & officia Ecclesiastica prædicandi, psalendi, docendi &c. de quibus idem dicendum est. Nam vendere quod spirituale est in hujusmodi actibus, aut emere simoniacum est; accipere autem, aut dare aliquid pro sustentatione ministrantium spiritualia est licitum, ita tamen ut desit intentio emptionis, & venditionis, quæ simonia mentalis dicitur, & quod ab invitis non exigatur per substractionem spiritualium, quæ sunt exhibenda, hoc enim haberet quandam venditionis speciem ... Unde munera quædam, inquit Hieronymus, (*ad* 3. *cap. super Mich.*) sponte exhibebantur bonis Prophetis, ad ipsorum sustentationem, non quasi ad emendum prophetiæ usum. Similiter qui dant eleemosynam pauperibus, ut orationum suffragia ab ipsis impetrent, non eo tenore dant, quasi intendentes orationes emere, sed per gratuitam beneficentiam pauperum animos provocant, ut pro eis gratis, & ex charitate orent. Prædicantibus etiam, & ut Paulus ait, (1. *ad Cor.* 9.) spiritualia seminantibus temporalia debentur ad sustensten-

stentationem, non ad emendum prædicationis verbum. Dantur quoque aliqua temporalia Deum laudantibus in celebratione Ecclesiastici officii pro vivis, aut mortuis, & similiter pro faciendis processionibus in funere alicujus propter eandem rationem. Si autem hujusmodi pacto interveniente fiant, aut ex intentione emendi, & vendendi esset Simonia .... Gratis tamen spiritualibus prius exhibitis, licite possunt statutæ, & consuetæ obligationes, & quicumque alii proventus exigi a nolentibus, & solvere valentibus authoritate Superioris interveniente . . . Hinc si in aliqua Ecclesia esset statutum, ut non fieret v. g. processio in funere alicujus, nisi solveretur certa pecuniæ quantitas, illicitum esset; licitum vero si statueretur, ut certam eleemosynam dantibus talis honor exhiberetur, nam primum habet quandam speciem exactionis; secundum vero gratuitæ recompensationis. Quod si ille, cui committitur spiritualis potestas ex officio obligatur ad usum potestatis sibi commissæ in spiritualium dispensatione, & aliunde pro sua sustentatione habet statuta stipendia ex redditibus Ecclesiæ, non poterit aliquid accipere pro usu Spiritualis potestatis. Non enim videretur operas suas locare, quas ex debito suscepti officii debet impendere, sed Intelligeretur vendere ipsum spiritualis gratiæ usum, quod Simoniacum est. Et propterea non licet pro quacumque dispensatione aliquid accipere. Nec etiam propter hoc, quod vices suas committant, nec propterea quod subditos suos corrigant, aut a corrigendo desistant. Licet tamen eis accipere procurationem, quando subditos visitant, non quasi pretium correctionis, sed quasi debitum stipendium. Qui autem habet scientiam, & non suscipit cum hoc officium, ex quo obligetur aliis usum scientiæ impendere, licite potest pretium suæ doctrinæ, vel consilii accipere, non quasi veritatem, aut scientiam vendens, sed quasi operam suam locans.

24. Ex qua D. Thomæ doctrina patet, inquit Cajetanus, triplici titulo pro spiritualium administratione temporale aliquid accipi, aut dari. Primo in pretium operis, & hoc est Simoniacum. Secundo in sustentationem ministrantis, & hoc est omnino licitum, & potest in pactum a pauperibus deduci, quando oportet propter inhumanitatem eorum, quibus in spiritualibus servitur. Tertio in stipendium locatæ operæ, & hoc habet locum in iis, ad quæ Ministri non obligantur ex officio, & in iis, in quibus principale quæsitum est temporale, In Sacrificii tamen oblatione, in administratione Sacramentorum, in officio divino, & mortuorum, in prædicatione, benedictionibus &c. in quibus principale quæsitum est spirituale, non est licitum pacisci. Excipe, nisi labori corporali, sine quo actio illa, v. g. Missæ celebratio fieri non potest, aliquod temporale incomodum per accidens adda-

addatur, quod possit in pactum deduci, & temporali pretio compensari; veluti ut Missa dicatur toties in Hebdomada, tali in loco, tali hora &c.

25. Annexa vero spiritualibus sunt in duplici differentia. (*art.* 4.) Alia enim talia dicuntur, quia ex spiritualibus dependent, sicut beneficium Ecclesiasticum, quod non competit nisi habenti officium Clericale. Unde hujusmodi sine spiritualibus nullo modo esse possunt, & propterea neque vendi, quia iis venditis intelliguntur etiam vendita spiritualia, cap. si quis 1. q. 3. Quædam autem dicuntur annexa spiritualibus, quatenus ad spiritualia ordinantur, sicut Jus Patronatus, quod ordinatur ad præsentandum Clericos ad Ecclesiastica beneficia, & vasa sacra, quæ ordinantur ad usum Sacramentorum. Unde hujusmodi non præsupponunt spiritualia, sed magis ea præcedunt, & ideo aliquomodo vendi possunt; non autem quatenus sunt spiritualibus annexa. Jus igitur Patronatus per se vendi non potest, nec in feudum dari, aut jus percipiendi decimas &c. sed cum villa vendita v. g. transit jus patronatus ad emptorem; non posset autem villa propter illud jus annexum pluris vendi, sicut nec calix propter consecrationem sine Simoniæ crimine.

26. Pecuniæ autem nomine intelligitur omne illud, cujus pretium pecunia æstimari potest, (*art.* 5.) ut dicitur in 3. Ethicor. Manifestum est autem, quod obsequium hominis ad aliquam utilitatem ordinatur, quæ est pecuniæ pretio æstimabilis. Unde pecuniaria mercede ministri conducuntur. Et ideo idem est, quod aliquid spirituale detur pro aliquo obsequio temporali exhibito, vel exhibendo, ac si daretur pro pecunia, aut data, aut promissa, qua illud obsequium æstimari posset. Similiter etiam quod aliquis satisfaciat precibus alicujus ad temporalem gratiam quærendam ordinatur ad aliquam utilitatem, quæ potest pecuniæ pretio æstimari. Et ideo sicut contrahitur Simonia accipiendo pecuniam, vel quamlibet aliam rem exteriorem, quod pertinet ad munus a manu, ita etiam contrahitur accipiendo munus aliquod a lingua, vel ab obsequio, ut habetur in cap. Salvator. 1. q. 3. & hæc de Simonia secundum Theologicam considerationem dicta sufficiant. Reliqua ad Juris Canonici Interpretes pertinent, quos videris.

PRO-

PROPOSITIO XXIV.

Vitia Pietati, Observantiæ, & Gratitudini opposita.

1. Pietas Parentibus, & naturali necessitudine conjunctis, Observantia autem dignioribus cultum, & officium exhibet, de quibus virtutibus ad quartum Decalogi præceptum disserunt Theologi. Cultus autem ad honorem, officium ad obsequium, & obedientiam pertinet. Quæcunque igitur honoris læsio, si ad parentes, aut natura conjunctos referatur, Impietas est; si ad majores, & Superiores Inobservantia. Unde nullum est particulare vitium, quod Impietas, aut Inobservantia sit, quare neque Pietati, aut Observantiæ contraria vitia assignavit D. Thomas, aut Aristoteles, & Tullius, sed ex ipsa Virtutum harum consideratione opposita vitia satis innotescere existimarunt. Quum igitur de Pietate, & Observantia alibi acturi simus; (*l.* 8. *p.* 9.) ex ibi dicendis hujusmodi vitiorum natura, ac deformitas liquido constabit.

2. Gratitudini autem ingratitudo opponitur, quam quidem vitium esse manifestum est. (2. 2. *q.* 107. *art.* 1.) Nam debitum gratitudinis est quoddam debitum honestatis, quam virtus requirit. Ex hoc autem quod aliquid repugnat virtuti, malum est, sicut ex eo, quod contra debitum operatur: ingratitudo igitur vitium est, & speciale quidem vitium (*art.* 2.) veluti speciali virtuti oppositum. Quamvis enim in quolibet peccato quædam materialis ingratitudo inveniatur erga Deum, quatenus homo facit aliquid, quod potest ad ingratitudinem pertinere; formalis tamen ingratitudo non est, nisi quando actualiter beneficium contemnitur. Sunt autem hujus vitii diversi gradus secundum ordinem eorum, quæ ad gratitudinem requiruntur. In qua primum est, ut homo acceptum beneficium agnoscat. Secundum, ut benefactorem laudet, & gratias agat; tertium, ut retribuat pro loco, & tempore secundum suam facultatem. Et quia quod est ultimum in generatione, est primum in resolutione, ideo primus ingratitudinis gradus est, ut homo beneficium non retribuat. Secundus, ut dissimulet, quasi demonstrans se beneficium non accepisse; tertius, & gravissimus, ut non recognoscat sive per oblivionem, sive quocumque alio modo. Quoniam vero in affirmatione opposita intelligitur negatio, ideo ad primum ingratitudinis gradum pertinet, quod aliquis retribuat mala pro bonis; ad secundum, quod benefactorem vituperet: ad tertium, quod beneficium quasi maleficium reputet. Et quamvis tam in tribus prioribus, quam

quam in posterioribus gradibus grave peccatum esse possit, sæpius tamen in posterioribus gravis malitia invenitur. Nam priores ex naturali oblivione, aut negligentia contingere solent.

PROPOSITIO XXV.

Vitia Vindicationi, & Veritati opposita.

1. Vindicationi opponitur Tolerantia, ex qua fit, ut scelera impunita relinquantur. Sicut autem delinquentis punitio pertinere potest vel ad justitiam legalem, vel ad particularem personam, quatenus est injuriæ, aut nocumenti illati propulsiva, ita Tolerantia potest vel ad Injustitiam Justitiæ legali oppositam pertinere, vel speciale vitium constituere virtuti particulari Vindicationis oppositum; sicut de Gratia superius dictum est. (*prop.* 17.) Sicut etiam vindicatio virtus non est, nisi intentio vindicantis feratur in bonum, ut item supra dictum manet, aliter enim vitium esset Charitati oppositum, ita Tolerantia malorum vitium non est, nisi quum tenemur communi, aut privatæ alterius saluti ex Justitia, aut ex Charitate consulere, aut a nobis, vel ab nostratibus per Vindicationis virtutem injuriam illatam, aut nocumentum propulsare. Si autem Tolerantia ex Patientia provenit, quod in propriis injuriis locum habet, aut ex prudentia graviorum vitandorum causa, sicut tolerantur Meretrices, vel impuniti reliquuntur sontes, quando ab insontibus secerni non possunt, &c. tunc non vitium Tolerantia, sed virtus erit; sicut contra illicita Vindicatio.

2. Veritati opponitur Mendacium. Virtus enim Veritatis in eo sita est, ut quis se aliis talem exhibeat, qualis est, per veram sui manifestationem. (*q.* 110. *art.* 1.) Quæcumque igitur non vera sui manifestatio, aut exhibitio Veritati opponitur. Sicut autem potest homo se talem, qualis est, exhibere verbis, aut factis, quorum primum ad Veracitatem, secundum ad Sinceritatem, aut Simplicitatem pertinet, ut supra dictum est, (*p.* 17.) sic etiam potest quis se talem, qualis non est, exhibere verbis, aut factis, quorum primum ad mendacium, secundum ad Simulationem pertinet. Mendacium igitur Veracitati; Simulatio Sinceritati opponitur, quæ partes Veritatis sunt.

3. Dividitur autem mendacium vel ratione materiæ, secundum quam magis ad veritatem accedit, vel recedit per excessum, vel defectum, aut ratione culpæ, secundum quam mentiens majus, aut minus crimen committit. Prima divisio convenit mendacio per se. Quum enim veritas sit quædam æqualitas, quicquid excedit, aut ab ea deficit, rationem habet mendacii. Excessus porro Jactantiæ, de-

fe-

fectus Ironiæ convenit, de quibus deinceps dicetur. Secunda autem divisio attenditur secundum finem mentientis, ex quo mendacii malitia crescit, aut minuitur. Aliud enim est mendacium perniciosum, veluti siquis per mendacium intendat alterius nocumentum, & hoc est ex sua natura gravissimum. Aliud est mendacium officiosum, quod alicui prodest, & nulli obest, quale illud obstetricum Ægyptiarum Exod. 1. Aliud est mendacium jocosum, quod fit non animi fallendi, sed sola cupiditate placendi, & hoc in ratione mendacii minimum est. His addendum videtur quartum mendacii genus, quod otiosum vocare possumus, fitque, ut Aug. inquit, (*l. de Mend. c.* 14.) sola mentiendi, fallendique libidine, sine alterius commodo, aut damno, cujusmodi sunt fabulosæ viatorum & Historicorum narrationes, & hoc est communissimum, procedit que ex habitu. Unde Philosophus dicit in 4. Eth. quod mendax est secundum habitum, ipso mendacio gaudet, & hoc quandoque non singulorum, sed Gentis vitium est. Hinc illud Epimenidis Poetæ a D. Paulo allegatum: (*ad Tit. c.* 1.) Cretenses semper mendaces, malæ bestiæ ventres pigri. Græci etiam mendaces habiti, unde illud Juvenalis:

Et quidquid Græcia mendax.

Scribit in historia. Similia de antiquis Gallis, & de Sinensibus passim apud authores.

4. Jam vero quoniam signa, quibus homo se aliis manifestat, (*q.* 111. *art.* 1.) sunt non solum, quamvis potissimum, verba, sed etiam facta, sicut Veritati opponitur quod aliqu s per verba aliud significet, quam apud se habet, quod ad mendacium pertinet, ita etiam veritati opponitur, quod aliquis per aliqua signa factorum, vel rerum aliquid significet contrarium ejus, quod in eo est, & hoc proprie simulatio dicitur. Simulatio igitur est mendacium quoddam in externis rebus, aut actionibus consistens. Nihil autem refert utrum aliquis verbo, vel facto mentiatur. Quum igitur omne mendacium per se pravum, & fugiendum sit, quippe Virtuti Veritatis oppositum, patet simulationem omnem suapte natura malam esse, & vitandam. Sicut autem aliquis verbo mentitur quando significat quod non est, non autem quando tacet quod est, quod plerumque licitum est, & laudabile, ita etiam simulatio est, quando aliquis per externa signa rerum, aut factorum significat aliquid, quod non est; non autem si aliquis prætermittat significare quod est, quod proprie dissimulatio dicitur. Dissimulatio igitur, per quam proprium peccatum, aut defectus absconditur, fere semper sine peccato est, immo cum laude pru-

dentiæ; non autem simulatio, sive quæcumque affectatio, quæ ut est apud Bedam 4. in Luc. c. 52. cujus semel animum imbuerit, tota virtutum sinceritate, & veritate fraudabit.

5. Ad simulationem pertinet Hypocrisis, (*art.* 2.) nam & ipsa quædam simulatio est; non autem omnis simulatio est hypocrisis, sed solum illa, qua quis simulat alterius personam, nomine ab iis desumpto, qui in Theatris, & ludis fucata facie, aut assumpta persona, & veste alios repræsentant, ut Hectorem, aut Hecubam. Strictius autem sumitur non pro quacumque simulatione personæ, sed pro simulatione sanctitatis, aut honestatis. Unde Comicus, aut Tragædus, qui Regis, aut servi personam gerit, non dicitur Hypocrita, nec item qui se fatuum simulat, ut David, sed qui per opera bona, aut in speciem, aut re ipsa facta simulant mendaciter intentionem rectam, quam non habent, (*ib. art.* 2. *ad* 1.) licet non semper simulent rectum opus, quod non faciunt... (*ib.art.* 4.) Unde si finis ab Hypocrita intentus Dei, aut proximi charitati repugnet, erit læthale peccatum, puta, si quis simulat sanctitatem, ut falsam doctrinam seminet, vel ut adipiscatur Ecclesiasticam dignitatem indignus, vel quæcunque alia temporalia bona, in quibus finem constituit. Si vero finis intentus non repugnet Charitati, erit leve peccatum, puta, quum aliquis in ipsa fictione delectatur, qui magis vanus, quam malus dicendus est, ut habetur in 4. Eth. Eadem enim ratio est de simulatione, ac de mendacio. Idem dicendum de eo, qui simulat perfectionem sanctitatis, quæ non est de necessitate salutis. Talis enim simulatio nec semper est grave peccatum, nec semper est cum gravi peccato conjuncta.

6. Prima autem divisio, uti diximus, attenditur, sicut in vitiis aliis, per oppositionem ad veritatem, quæ in medio consistit, per excessum, aut defectum, quorum primum ad Jactantiam, secundum ad Ironiam pertinet. (*q.* 112. *art.* 1.) Jactantia enim proprie importare videtur quod homo verbis se extollat. Illa enim, quæ longe jactare vult quispiam, in altum extollit. Tunc autem proprie aliquis se extollit, quando de se, supra se aliquid loquitur, quod quidem contingit dupliciter. Quandoque enim aliquis loquitur de se ipso, non quidem supra id, quod re ipsa est, sed supra id, quod de eo homines opinantur, quod Paulus refugiens dicit: (2. *ad Cor.* 12.) Parco, ne quis de me existimet supra id, quod videt in me, aut aliquid audit de me. Alio modo aliquis se extollit per verba, loquens supra id, quod in se est secundum rei veritatem, ut quum ditiorem, aut nobiliorem se facit, quam reapse sit. Et quia magis est aliquid judicandum secundum id, quod in se est, quam secundum quod est in aliorum opinione, inde est, quod magis proprie dicitur

Jactantia, quando quis extollit se supra id, quod in ipso est, quam si se extollat supra id, quod est in aliorum opinione; quamvis utroque modo Jactantia dici possit. Et ideo Jactantia proprie dicta opponitur Veritati per excessum.

7. Dupliciter autem Jactantia considerari potest. Uno modo secundum speciem actus; sive ut est quoddam mendacium, & sic quandoque est peccatum mortale, quandoque veniale. Mortale quidem quando id, quod jactanter dicitur, est contra Dei honorem, sicut de Rege Tyri dictum est: (*Ez.* 28.) Elevatum est cor tuum, & dixisti, Deus ego sum &c. vel contra charitatem proximi, ut illud Pharisæi dicentis: (*Luc.* 18.) Non sum sicut cæteri hominum, raptores, injusti, adulteri, vel ut etiam hic publicanus. Quando autem quis, ut Pyrgopolinices Plautinus, ea de se jactat, quæ Dei, aut proximi charitati non repugnant, potius vanus, quam malus est. Alio modo potest considerari secundum causam, ex qua etsi non semper, tamen frequentius accidit, & sic procedit ex superbia tanquam ex causa impellente, unde & pars superbiæ, aut ejus species ponitur a Gregorio. (21. *Mor.*) Ex hoc enim, quod aliquis interius per arrogantiam supra se ipsum elevatur, sequitur, quod exterius majora quædam de se jactet. Unde in citato Ezechielis loco dicitur: Elevatum est cor tuum, (nimirum per superbiam) & dixisti (per jactantiam) Deus ego sum. Quandoque autem non ex arrogantia, sed ex quadam vanitate aliquis ad jactantiam procedit, vel ex φιλαυτια, sive amore, & admiratione sui, ratione divitiarum, doctrinæ, nobilitatis &c. Ex inani autem gloria, aut ex cupiditate procedit, tanquam ex fine, dum quis se, & sua laudans, aut honorem ab hominibus, aut lucrum quærit. Secundum naturam igitur causæ, & ejus gravitatem, peccatum Jactantiæ gravius erit, aut levius.

8. Per defectum porro Veritati opponitur Ironia, (*q.* 113. *art.* 1.) per quam aliquis de se minora dicit, quam reipsa habeat; hoc vero potest contingere dupliciter. Uno modo salva veritate, dum scilicet aliqui majora, quæ sibi insunt, reticent, & minora quædam de se detegunt, ac proferunt, quæ tamen sibi inesse cognoscunt. Et in hoc sensu minora de se dicere non pertinet ad Ironiam, nec est peccatum secundum genus suum, nisi per alicujus circumstantiæ corruptionem. Unde & Modestiæ quædam species ponitur, ut supradictum, ex qua accidit, ut habetur in 4. Ethicor., quod Irones, aut minus, quod vere possunt de se dicentes, gratiores secundum mores videantur. Alio modo aliquis de se minora dicit a veritate declinans, puta, quum asserit de se aliquid vile, quod in se non recognoscit, aut quum de se negat aliquid magnum, quod sibi inesse cognoscit, & hoc pertinet ad Ironiæ vitium. Non enim, ut Aug. inquit, (*cap*

non ita, 22. *q.* 2.) ita cavenda arrogantia est, ut veritas relinquatur; & qui incaute sunt humiles, se mendacio illaqueant, ut est apud Gregor. (26. *Mor.* c. 2.) Nam quum humilitatis causa mentiris, si non eras peccator, efficeris. (*Aug. lib. de verb. Ap.*) Ironia autem, & Jactantia sunt circa idem, nimirum circa conditionem, & eodem modo perficiuntur, scilicet verbis, aut quibuslibet exterioribus signis. Unde quantum ad hoc æqualia sunt; sed ut plurimum jactantia ex turpiori motivo procedit, scilicet ex appetitu honoris aut lucri; Ironia vero ex hoc, quod aliquis, quamvis inordinate, fugit aliis per elationem gravis esse, & secundum hoc jactantia gravius peccatum est, ut in 4. Ethicorum dicitur. Contingit tamen quandoque, quod aliquis minora de se loquitur ex aliquo alio motivo, sicut quum quis per vestem nimis abjectam, aut aliquid hujusmodi intendit alios decipere, & spiritualem aliquam excellentiam ostendere, sicut qui facies suas exterminant, ut appareant hominibus jejunantes, (*Mat.* 6.) ex quo simul incurrunt vitium jactantiæ, & ironiæ, tamen secundum diversa, & propterea gravius peccant. Unde & Philosophus dicit in 4. Ethicorum, quod tam superabundantia, quam nimius defectus ad Jactantiam pertinet. Propter quod de Aug. legitur, quod neque vestes nimis pretiosas; nec nimis abjectas habere volebat, quia ex utroque homines suam gloriam quærunt. Est enim qui nequiter humiliat se, & interiora ejus plena sunt dolo. (*Eccli.* 19.) Propter quod etiam de aliquibus dictum est: (*Prov.* 26.) quando submiserit vocem suam, ne credideris ei, quoniam septem nequitiæ sunt in corde illius.

PROPOSITIO XXVI.

Vitia Comitati, & Liberalitati opposita.

1. Comitati, aut Humanitati, quam D. Thomas Amicitiam, & Affabilitatem vocat, duo assignat contraria vitia, Adulationem nimirum, & Litigium, quorum primum per excessum, secundum per defectum ei opponuntur. (*q.* 115. *art.* 1.) Quamvis enim per Humanitatis, aut Comitatis virtutem homo præcipue intendat delectare, & se jucundum exhibere eis, quibus convivit, tamen ubi necesse est propter aliquod bonum exequendum, vel malum vitandum non veretur eos contristare. Si ergo aliquis in omnibus velit amicis complacere, & ad delectationem loqui, excedit modum in delectando, & ideo per excessum peccat. Et si quidem hoc faciat ex sola intentione placendi, aut delectandi, facetus, aut placidus vocatur, ut in 4. Ethicor. dicitur: si autem hoc faciat ex intentione ali-

cu-

cujus lucri, aut commodi obtinendi, blanditor, sive adulator dicitur. Communiter tamen nomen adulatoris tribui solet omnibus his, qui supra debitum modum alios verbis, aut factis delectare student in communi conversatione. (*ib. ad* 1.) Supra modum autem debitum complacentia, aut delectatio est, quando debitæ circunstantiæ prætermittuntur. Si enim quis aliquem velit laudando, aut aliter complacendo delectare, ut ex hoc eum consoletur, ne in tribulatione deficiat, vel ut in bono proficere studeat, hoc pertinet ad amicitiam; pertinet autem ad adulationem, si quis velit aliquem laudare de his, quibus non est laudandus, vel quia mala sunt, sicut laudatur peccator in desideriis animæ suæ, (*Ps.* 9.) vel quia non certo ei attribui possunt, unde dicitur: *Eccli.* 27.) ante sermonem non laudes virum; vel quia obvia sunt, & non laude digna, ut si bene ructavit &c. apud Juvenalem. Hinc dictum est. (*Eccli.* 11.) non laudes virum in specie sua. Vel denique quando laudatus potest ad inanem gloriam provocari. Unde dictum est: (*ib.*) Non laudes hominem in vita sua. Duplici enim ex causa hominum memoriæ utilius est laudem dare, quam vitæ, ut nimirum nec laudantem adulatio moveat, nec laudatum tentet elatio. Similiter velle placere hominibus ad charitatem fovendam, est laudabile. Quod autem aliquis velit hominibus placere propter inanem gloriam, aut cupiditatem, vel etiam in re turpi, peccatum esset. Ex quo patet adulationem omnem, sive verbis fiat, sive quocumque alio complacendi modo vitandam esse, (*art.* 2.) & lethalis peccati rationem habere posse, vel ratione materiæ, ut si laudetur aliquis de peccato commisso; vel ratione finis, ut quum aliquis ad hoc adulatur, ut fraudulenter noceat, vel denique ex occasione, quum nimirum ex laude adulatoris alteri datur occasio peccandi. Si autem aliquis ex sola aviditate delectandi alios, vel ad aliquod malum vitandum, aut commodum sine alterius damno obtinendum adulatur, sicut qui adblanditur seni, ut se hæredem instituat, non lethaliter peccat.

2. Litigium autem proprie in verbis consistit, (*q.* 116. *art.* 1.) quum nimirum alter alterius verbis contradicit, in quo duo possunt attendi. Quandoque enim alicui contradicit aliquis ex aversione, aut mala quadam dispositione erga dicentem, & hoc videtur ad discordiam pertinere charitati contrariam. Quandoque autem contradictio oritur ex sola impugnandi libidine, per quam quis non veretur alium contristare, & hoc amicitiæ, sive Humanitati opponitur, ad quam pertinet in communi conversatione aliis se jucundum, & sociabilem exhibere. Unde dicitur in 4. Ethicorum, quod qui aliis ad omnia contrariantur causa solum contristandi, neque quoscumque curantes, discoli, & litigiosi vocantur. (*art.* 2.) Tanto autem aliquod vitium est

est gravius, quanto magis repugnat oppositæ virtuti. Virtus vero Amicitiæ, sive Humanitatis potius tendit ad delectandum, quam ad contristandum, & ideo litigiosus, qui superabundat in contristando, gravius peccat, quam adulator, qui superabundat in delectando. Attentis autem circumstantiis, potest adulatio gravior esse, puta quando quis per adulationem intendit nocere, aut indebitum honorem, lucrumve acquirere, sicut etiam litigii gravitas crescit, si quis intendit veritatem impugnare, vel dicentem in contemptum adducere. In universum autem magis erubescunt homines de adulatione, quam de litigio, ut in 4. Ethicor. dicitur. Verecundia enim consequitur peccati turpitudinem. Non autem semper quod est gravius, est turpius. Decor enim hominis est ex ratione, & ideo turpiora sunt peccata carnalia, in quibus caro dominatur rationi; quam peccata spiritualia, quamvis hæc sint graviora. Similiter peccata, quibus dolus admiscetur, turpiora sunt, quatenus videntur ex quadam infirmitate procedere, & ex quadam falsitate rationis, quum tamen manifestæ injuriæ, quum sint ex majori contemptu, suapte natura graviores sint. Et hæc quidem de vitiis Humanitati oppositis.

3. Liberalitati autem per defectum opponitur Avaritia; (*q.* 118. *art.* 1.) per excessum autem Profusio, aut Prodigalitas. In omnibus enim illis rebus, quorum bonum in mensura consistit, necesse est ut per excessum, aut defectum in mensura malum proveniat. Bonitas autem eorum, quæ appetuntur propter finem in quadam mensura consistit, sive in proportione ad finem, cui oportet ea commensurari, sicut Medicina sanitati, ut in 1. Politic. dicitur. In iis igitur quicumque excessus, aut defectus ad vitium pertinet. Jam vero omnia exteriora bona solum appetuntur tanquam utilia ad finem corporalis vitæ. Unde necesse est, ut bonum hominis circa ea consistat in quadam mensura, ut scilicet eatenus appetantur, quatenus necessariæ sunt ad vitam secundum uniuscujusque conditionem; & ideo in excessu hujus mensuræ consistit peccatum; hoc autem pertinet ad Avaritiam, quæ definitur immoderatus amor habendi. Avaritia igitur peccatum est. (*ib. ad* 2.) Immoderatio autem hæc attendi potest vel ex parte rerum ipsarum, quando nimirum plus quam oportet acquiritur, aut conservatur; vel ex parte affectus, quem quis ad divitias habet, puta, si immoderate quis eas amet, aut desideret, vel in eis delectetur, de quo dictum est: (*Ps.* 61.) Divitiæ si affluant, nolite cor apponere.

4. Ut vero sæpe dictum est, ubi est aliqua specialis ratio boni, in quod immoderate fertur appetitus, ibi speciale peccatum est. Alia est autem, ut patet ratio boni delectabilis, & alia boni utilis, secundum quam appetuntur divitiæ, & ideo avaritia speciale quod-

dam

dam vitium est, secundum quod importat immoderatum amorem habendi possessiones, quæ pecuniæ nomine significantur, unde avaritiæ nomen desumitur, avarus enim dicitur quasi avidus æris secundum Isidorum, (10. *Ethy. c.* 1.) & avaritia Græce φιλαργυρια, sive amor argenti. Quoniam vero verbum habendi multipliciter dicitur, ut habere sanitatem, honorem, uxorem, scientiam &c. ut in Prædicamentis habetur, ideo quandoque avaritia sumitur pro inordinata concupiscentia rei cujuscumque, ut ex Augustino (*de lib. arb. l.* 3. *c.* 17.) loquitur Gregorius, (*hom.* 6. *in Ev.*) & sic non est speciale peccatum.

5. Secundum duplicem autem considerationem supra assignatam, (*art.* 3.) duplici virtuti Avaritia opponitur. Si enim attendatur ex parte rei possessæ, quando nimirum plus justo acquiritur, & conservatur, sic est peccatum in proximum, (*art.* 1. *ad* 2.) quia in exterioribus bonis non potest unus superabundare, nisi alteri deficiat, quum divitiæ non possint simul a multis possideri. Estque species quædam injustitiæ, & ex suo genere peccatum mortale. (*art.* 3.) Si vero attendatur ex parte affectus, dum quis nimis amat, & desiderat divitias, aut nimis in eis delectatur, (*art.* 1. *ad* 2.) sic est peccatum hominis in seipsum, quia deordinatur ejus affectus, et opponitur Liberalitati, quæ moderatur hujusmodi affectiones. (*art.* 4.) Quod si inordinatio amoris intra hoc sistat, ut homo quamvis superflue divitias amet, non tamen propter divitias paratus sit aliquid contra Deum committere, aut proximum, avaritia leve peccatum erit.

6. Avaritiæ autem plures quasi species numerantur in 4. Ethicor. Dicitur enim aliquis illiberalis, aut avarus, quia deficit in dando, (*art.* 8. *ad* 4.) & siquidem pauca largiatur, dicitur Parcus, si nihil, Tenax, si cum magna difficultate Chymibilis, quasi chymini, aut cumini venditor, qui minima centies versat, appendit, metitur, computat. Quandoque autem aliquis dicitur illiberalis, aut avarus, quia excedit in acquirendo, & hoc dupliciter, vel quia injuste lucratur, ut de eo, quod gratis dare oportet, sicut Usurarii, vel per dolum aut vim sicut latrones & raptores, & mortuorum spoliatores; vel quia turpiter lucratur, sicut qui vilia, & servilia opera exercent, vel qui de quæstu meretricio vivunt, aut de aliquo hujusmodi, vel qui lucrantur ab his, quibus potius benefacere deberent, nimirum amicis, ut lusores, aleatores &c.

7. Avaritiæ ex diametro opponitur Prodigalitas, (*q.* 119. *art.* 1.) quæ Liberalitati opponitur etiam per excessum, sicut Avaritia per defectum. Differunt autem hæc duo vitia secundum excessum, & defectum diversimode. Nam in affectione divitiarum avarus excedit,

plus

plus debito eas diligens; prodigus autem deficit, minus debito earum solicitudinem gerens. Circa exteriora autem prodigus excedit in dando; deficit autem in custodiendo, & acquirendo. Avarus vero deficit in dando, & excedit in acquirendo, & conservando . . . . . (*ib. ad* 1.) Quoniam autem in Liberalitate, quæ medium tenet, præcipua est datio, ad quam acceptio, & retentio ordinantur, inde etiam avaritia, & prodigalitas præcipue secundum dationem attenduntur. Unde ille, qui excedit in dando, vocatur Prodigus; qui deficit, avarus. Contingit tamen quandoque quod aliquis deficiat in dando, quamvis non excedat in acquirendo, ut Sergius Galla, qui fuisse dicitur pecuniæ alienæ non appetens, suæ parcus apud Tacitum, quod etiam notavit Aristoteles in 4. Ethic. Similiter etiam contingit quod aliquis excedat in dando; & ex hoc est prodigus, & idem simul excedat in accipiendo, vel ex necessitate, quia per multas largitiones depauperatur, unde cogitur indebite acquirere, vel ex ipsa animi inordinatione, ex qua fit, ut sicut non curat de virtute, & honestate in dando, ita non curat undecumque, & qualitercumque accipiat. Ex quo patet, prodigalitatem (*art.* 2.) vitium esse, sicut avaritiam, æque enim per excessum, ac per defectum virtutis medium corrumpitur, quod tenet Liberalitas.

8. Ex utroque autem extremo prodigus multum videtur melior avaro, (*art.* 3.) ut dicitur in 4. Ethicorum, & hoc quidem triplici ratione. Primo, quia avaritia magis recedit a virtute opposita. Magis enim ad liberalem pertinet dare, in quo superabundat prodigus, quam acquirere, in quo superabundat avarus. Secundo, quia prodigus est aliis utilis, quibus dat; avarus autem nulli, sed nec ipsi sibi, quia non audet uti etiam ad suam utilitatem bonis suis, de quo dicitur: (*Ecc. c. 6.*) Vir, cui dedit Deus divitias, nec tribuit ei potestatem, ut comedat ex eis. Tertio, quia prodigus facilius sanatur, & quia declinat ad senectutem, quæ est prodigalitati contraria, & quia per ipsas immodicas largitiones depauperatur, nec potest multa largiri, & quia de facili perducitur ad virtutem propter majorem propinquitatem, & similitudinem ad ipsam. Et hæc quidem loquendo de utroque vitio secundum propriam rationem, ex qua prodigus, ut in 4. Ethicorum dicitur, potius videtur vanus, quam malus. Si autem prodigalitas cum intemperantia conjungatur, ut plerunque accidit, & ibidem observat Philosophus, talis prodigus erit avaro pejor. Quod autem avarus abstineat quandoque ab alienis accipiendis, quamvis in se laudabile videatur, tamen ex causa propter quam id facit, vituperabile est, dum ideo non vult ab aliis quicquam accipere, ne cogatur tantundem, aut majus reddere.

PRO-

PROPOSITIO XXVII.

Fortitudinis indoles, & partes exponuntur.
D. Thom. 2. 2. *q.* 123. *art.* 1.

1. DUpliciter impeditur homo ab rectitudine rationis sequenda; primo, quia trahitur ab aliquo delectabili ad contrarium ejus, quod ratio præscribit, & hoc impedimentum tollit Temperantia. Secundo, propter difficultatem, quam in bono opere experitur. Quæ igitur voluntatem roborat, ne difficultati succumbens a recto tramite discedat, bona mentis qualitas, & virtus est, quæ Fortitudo dicitur, (*ibid. art.* 2.) importatque specialem habitum tribuentem animo firmitatem in sustinendis, & repellendis his, quæ sustinere, & repellere difficilius est. Unde ab Tullio definitur: (2. *de Inv.*) Considerata periculorum susceptio, & laborum perpessio. (*ib. art.* 3.) Quod autem quis retrahatur ab operando ob difficultatem, aut imminens periculum pertinet ad rationem timoris, & ideo fortitudo præcipue circa timores versatur. Oportet vero hos difficilium incursus non solum sustinere cohibendo timorem, sed etiam moderate aggredi, quando de eorum victoria bene operandi securitas speratur. Aggredi autem ad audaciam spectat. Unde Fortitudo non solum timorem cohibet, sed etiam audaciæ moderatur. (*ib. art.* 4.) Maxime vero timendum inter omnia mala corporis est mors, & ideo Fortitudo est præcipue circa timores periculorum mortis, per quæ voluntas maxime a bono rationis sequendo retrahi potest, unde illud Poetæ:

Justum, ac tenacem propositi virum
. . Non vultus instantis Tyranni
Mente quatit solida &c.

Instantis porro tyranni ideo meminit, (*ib. art.* 5.) quia periculum mortis imminens ex ægritudine, aut causis naturalibus non directe tendunt ad avertendum animum a bono rationis, sicut periculum imminens ex bello, quo nomine hic intelligitur quævis impugnatio injusta in eo sensu, in quo de SS. Martyribus dicitur: (*Heb.* 11.) fortes facti sunt in bello; tamen cujuscumque mortis etiam naturalis periculum subire propter virtutem ad Fortitudinem spectat, puta, quum aliquis propter timorem mortiferæ infectionis non renuit ægrotantibus ministrare, vel quum iter facere pietatis causa non refugit propter timorem naufragii, vel latronum.

2. Jamvero horum duorum actuum, qui sunt sustinere, & aggredi, prior est præcipuus in fortitudine. (*ib. art.* 6.) Ut enim dicitur in 3. Ethic. fortitudo magis est circa timores cohibendos, quam circa audacias frænandas, quia illud est difficilius; nam ipsum periculum, quod est objectum timoris, & audaciæ, ex se confert ad repressionem audaciæ propter arduitatem, sed operatur ad augmentum timoris. Aggredi autem pertinet ad audaciam; spectat ad fortitudinem secundum quod frænat audaciam, sed sustinere sequitur repressionem timoris: difficilius est ergo sustinere, quam aggredi, & ideo magis ad fortitudinem spectans. Unde in sustinendo tristia maxime aliquis fortis dicitur, ut habetur in 3. Ethic., cui consonat illud: (*Prov.* 16.) Melior est patiens viro forti, id est sustinens invadente. Patet etiam triplici ratione. Nam qui aggreditur, invadit per modum fortioris. Difficilius est autem cum fortiori, quam cum debiliori pugnare. Secundo, quia sustinens habet periculum præsens; qui aggreditur, respicit ut futurum; magis autem præsentia, quam futura nos movent. Tertio, quia sustinere importat diuturnitatem temporis; sed aggredi potest aliquis ex subito motu, Difficilius est autem diu manere sufferendo immobilem, quam repente ad aliquid arduum moveri. Unde Homerus Poetarum *φυλοσαρωτατος* Ajacem Diomede, & Græcis præter Achillem reliquis fortiorem statuit. Potest etiam alia duplex ratio assignari. Nam aggredi ad audaciam spectat; audaciam autem comitatur spes; spes vero quamdam secum delectationem affert, quæ invadentis animum recreat juxta illud: (*Rom.* 12.) spe gaudentes; qui vero sustinet dolorem, (*ibid. art.* 8.) omni delectatione caret, tam sensibili, cui contrarius est dolor, quem patitur, quam rationali ex conscientia bonæ operationis proveniente, quia dolor corporis sensibilior, & apprehensio appetitiva fortior facit evanescere delectationem spiritualem, quæ est de fine virtutis, nisi forte propter abundantem gratiam contrarium supra naturam eveniat, ut de Beato Tiburtio, & aliis MM. legitur. Secunda ratio est, (*ib. art.* 10.) quia fortitudo ad actum aggrediendi utitur ira, cujus est proprium insilire in rem contristantem. Ira autem animum erigit, unde dicitur: (*Isai.* 63.) Indignatio mea ipsa auxiliata est mihi, quidam enim furor cooperatur fortibus, ut dicitur in 3. Ethicor., ad actum vero sustinendi nulla sensibili passione animus adjuvatur. Quia vero natura, & habitus, qui naturam imitatur, præcipue apparent in repentinis, & quia pericula quo magis repentina sunt, eo sunt graviora, ac difficiliora repulsu, inde fortitudo, ut in 3. Ethicor. dicitur, maxime in repentinis elucet. Quod enim aliquis absque præmeditatione faciat ea, quæ sunt virtutis, quum necessitas imminet propter repentina pericula, hoc maxime

mani-

manifestat, quod sit habitualis fortitudo in anima confirmata. Potest autem etiam qui caret habitu virtutis, ex diuturna meditatione animum contra pericula præparare, qua etiam præparatione & fortis utitur, quum tempus suppetit.

3. Porro fortitudini partes quasi integrales, & potentiales assignari possunt; non vero subjectivæ. Non enim sunt plures fortitudinis species propter objecti ipsius singularitatem. Est autem duplex, uti diximus, actus fortitudinis, nimirum aggredi, & sustinere. Ad aggrediendum vero duo requiruntur, quorum primum pertinet ad præparationem animi, ut scilicet habeat quis promptum animum ad invadendum, quam promptitudinem Tullius vocat: (2. *de Invent.*) Fiduciam, seu dispositionem, per quam magnis, & honestis rebus multum ipse animus in se fiduciæ cum spe collocavit. Unde Fiducia hic, & Magnanimitas pro eodem usurpari videntur. Secundum autem pertinet ad exequutionem, ne scilicet aliquis ab ejus exequutione deficiat, quod aggredi proposuerat, & hanc Tullius vocat magnificentiam, quæ ab eodem definitur, magnarum, & excelsarum rerum cum animi ampla quadam, & splendida propositione cogitatio, atque administratio, id est, per quam amplo, & splendido proposito administratio, sive exequutio correspondet. Hæc autem duo si versentur circa materiam propriam fortitudinis, scilicet circa vitæ periculum, erunt partes integrales illius, sine quibus perfecta esse non potest. Si vero versentur circa alias materias, in quibus difficultas est minor, erunt virtutes a fortitudine distinctæ, sed ei adnexæ, sicut accessorium principali. Et in hoc sensu Aristoteles, (4. *Ethic.*) ponit magnificentiam circa magnos sumptus; magnanimitatem autem circa magnos honores. Alter est actus fortitudinis sustinere, ad quem duo etiam requiruntur, primum, ne difficultate impendentium malorum animus per tristitiam succumbat, & languescat, & de hoc ponit Tullius Patientiam, quæ definitur: Honestatis, & utilitatis causa rerum arduarum, ac difficilium voluntaria perpessio. Secundum est, ut diuturna rerum difficilium perpessione animus fatigatus non desistat, & de hoc ponitur a Tullio Perseverantia, seu Constantia, de quibus, sicut de duabus prædictis discurrendum est, ut scilicet in propria materia fortitudinis sint ejus partes quasi integrales; in alia vero virtutes distinctæ, sed ei adjunctæ tanquam partes potentiales illius. Porro Macrobius, (*l.* 1. *in somnium Scipion.*) & Andronicus alias fortitudinis partes assignant, sed quæ ad Tullianas illas quatuor reduci possunt, ut observat D. Thom., (2. 2. *q.* 128. *art.* 1.) ex quo de singulis breviter dicendum, sed pro fiducia magnanimitatem ponemus cum Aristotele.

4. Est autem Magnanimitas elevatio quædam, sive extensio animi

 ad

ad magna. (2. 2. *q.* 129. *art.* 1.) Exteriorum vero bonorum maximum est honor, qui est virtuti propinquissimus, unde dicitur: Exhibitio reverentiæ in testificationem virtutis. (*ibid. art.* 2. & 3.) Magnanimitas igitur circa honores versatur, ut habetur in 4. Ethic. Neque circa honores exiguos, quos consequi non est difficile, sed circa magnos, ut in 2. Ethic. dicitur, quibus appetendis, aut contemnendis modum imponit. Laudatur enim juxta & qui amat honorem, & qui honorem contemnit, certamus enim per infamiam, & bonam famam. (2. *ad Cor. c.* 6.) Qui autem exiguo honore dignum se credit, moderatus quidem est; sed non magnanimus, ut est in 4. Ethic. Proprium est autem magnanimi, homines contemnere, ut ibidem ait Aristot., idest, nihil humanum magnum putare, nec submissionis signa passim exhibere, sed humanitatis defectus agnoscere, ac despicere, unde de magnanimo dictum est: (*Ps.* 14.) Ad nihilum deductus est in conspectu ejus malignus. Secundo, videri beneficiorum immemorem, non quod ingratus sit, sed quod accepta beneficia commemorare erubescit, quæ majoribus compensare vellet, & quia coram benefactore de iis non loquitur, quod adulantis est potius, quam gratiam habentis. 3. Magnanimus lentus videtur, ac deses, non quia deficiat in operando sicut oportet, sed quia solicitudinem, & anxietatem non præsefert, neque quibuscumque se ingerit. 4. Libenter utitur Ironia, non secundum quod veritati opponitur, ut de se aliquid indignum dicat, aut falsum, sed quia superioribus non se inferiorem ostendit, nec inferioribus superiorem. Pertinet enim ad magnanimum, ut in 4. Ethic. dicitur, magnum esse ad eos, qui in dignitate, & divitiis sunt; ad reliquos autem moderatum. 5. Non facile aliis convivit, quia nec adulatione, nec simulatione, nec sermonibus delectatur, quibus vulgo homines, nec ea, quæ passim homines, admiratur, & sibi se sufficientem credit. 6. Magis infructuosa, (honesta tamen) quam fructuosa quærit. Opes enim contemnit, & utilia postponit honestis, & delectabilibus. Inde ea alia, quæ magnanimo tribuit Aristoteles, scilicet non esse admirativum, nec concitato incessu. Velocitas enim incessus anxium animum, & multis intentum denotat. Nec vocem acuit, quod de lana caprina contendentium est, nec tumultuose, ac præpropere loquitur.

5. Convenit igitur Fortitudini, & Magnanimitati firmare animum ad aliquid arduum. (*ibid. art.* 5.) Sed quia magis est arduum morti se objicere, quam honores assequi, ideo ab fortitudine deficit Magnanimitas, & ei tanquam accessoria virtus adnectitur. Quod si magnanimitas circa propriam materiam fortitudinis versetur, ut si quis propter honorem beatæ immortalitatis, aut etiam æterni apud homi-

nes

nes nominis mortem subire non renuat, hujusmodi magnanimitas non virtus erit a fortitudine distincta, sed pars quædam integralis illius. (*ib. art.* 6.) Quia vero Fiducia importat quoddam robur spei proveniens ex aliqua consideratione, quæ facit vehementem opinionem de bono assequendo, inde fiducia, quæ & Confidentia dici potest, ad magnanimitatem pertinet, (*ib. art.* 7.) sicut & securitas, quæ importat quamdam animi quietem ab anxietate, quam timor ingerit. (*ib. art.* 8.) Bona autem fortunæ quodammodo ad magnanimitatem conferunt, ut dicitur in 4. Ethic., non in habitu possidendam, sed exercendam in actu, quatenus per divitias, amicos, potentiam datur nobis facultas magna operandi.

6. Magnificentia porro respicit materiam minus extensam. (*q.* 134. *art.* 1. 2. & 3.) Nam magnanimitatis est conari ad aliquid magnum in quacumque materia, unde honor sequatur; magnificentia autem est circa magnos sumptus, unde fortitudini adnectitur, quia tendit sicut illa in aliquid arduum, ac difficile, (*ib. art.* 4.) sed arduum, quod est objectum fortitudinis habet difficultatem propter periculum ipsi personæ imminens; arduum vero, in quod tendit magnificentia, habet difficultatem propter dispendium rerum, quod multo minus est, quam periculum personæ.

7. Patientiam vero virtutem quandam esse, & fortitudini adnexam ex se patet. (*q.* 136. *art.* 1. 3. & 4.) Sunt qui eam cum Longanimitate confundant, differre tamen videntur, (*art.* 5.) ut ex August. habetur in Gloss., nam qui infirmitate potius, quam proposito delinquunt, sustentari per longanimitatem dicuntur, quis autem pertinaci mente exultans in delictis suis ferri patienter dicendus est? Unde patiens est proprie, qui offensus patitur; longanimis, qui non de quibusvis offenditur, aut ad puniendum movetur. Convenit tamen cum Patientia duplici ratione. Primo, quia utraque sustinet mala propter aliquod bonum. Quod si bonum ex propinquo expectetur, facilius est sustinere; si autem in longum differatur, expectatio evadit difficilior, mala autem in præsenti sustinere difficilius est. Secundo, quia dilatio boni sperati nata est causare tristitiam, nam spes, quæ differtur, affligit animam. (*Prov.* 13.) Unde in sustinendo hujusmodi afflictionem potest esse patientia. Sic ergo, quia sub ratione mali contristantis potest comprehendi & dilatio boni sperati, quod pertinet ad Longanimitatem, & præsens labor, quem quis sustinet in continuata exequutione boni operis, quod pertinet ad constantiam, tam constantia, quam longanimitas sub Patientia comprehenduntur. Itaque quum Patientia de Deo dicitur, pro longanimitate ponitur. Ut enim August. inquit: (*lib. de Pati. c.* 1.) Patientia Dei prædicatur, non in hoc quod aliquod malum patiatur, id

est,

est, sustineat, sed in hoc quod malos, ut convertantur, expectat.

8. Quia vero virtus est circa bonum, ac difficile, (*q.* 137. *art.* 1.) ut in 2. Ethic. dicitur, ubi occurrit specialis ratio bonitatis, aut difficultatis, ibi est specialis virtus. Difficultas autem esse potest, vel ex ipsa specie actus, vel ex diuturnitate ipsius. Nam hoc ipsum, quod est diu insistere alicui difficili, specialem difficultatem habet, & ideo persistere in bono aliquo usque ad consummationem pertinet ad specialem virtutem, quæ Perseverantia dicitur. (*ib. art.* 2.) Firmitas autem animi in sustinendo difficillima est actus fortitudinis; sustinere autem difficultatem, quæ provenit ex diuturnitate boni operis non est ita difficile, sicut sustinere periculum mortis, unde Perseverantia, quæ de objecto fortitudinis aliquomodo participat, ei adjungitur, sicut virtus accessoria principali. (*ib. art.* 3.) Differt enimvero Constantia a Perseverantia. Nam hæc firmat animum contra difficultatem provenientem ex ipsa diuturnitate actus; Constantia autem contra difficultates ex aliis principiis extrinsecis provenientes. Quo autem difficultas est magis actui intrinseca, eo virtus, qua ea difficultas vincatur, magis est necessaria: & ideo magis est de ratione Fortitudinis Perseverantia, quam Constantia.

SCHOLION.

9. Tractatui de Fortitudine brevem de Martyrio quæstionem adnexuit D. Thomas, quæ est 124, quum is præcipuus, & maximus esse videatur fortitudinis actus.

PROPOSITIO XXVIII.

Martyrii sanctitas, & necessitas adstruitur.

1. Μάρτυρ Græce, Latine testis dicitur, & Martyrium testimonium. Antonomastice autem apud Ecclesiasticos Scriptores testes, aut Martyres dicuntur, qui propter fidei confessionem, vel divinæ Legis observationem mortem subeunt, quasi morte sua divinæ justitiæ; & veritati testimonium reddentes. (*August. Epist.* 255. & 167.) Martyrem enim non pœna, sed causa facit; sed pro veritatis a Deo revelatæ confessione, aut pro divinorum mandatorum observatione mortem oppetere, laudabile, & sanctissimum est; Martyrium igitur sanctum opus est, & laudabile. Confirmatur: Nam laudatur Decius Romanus, & Codrus ille pro patria non timidus mori, qui pro libertate, qui pro uxoribus, & liberis, qui pro dominis mortis peri-

pericula contemnunt, qui pro amicis, pro majorum institutis, ac legibus, qui pro militari disciplina &c.: multo ergo magis, & verius qui pro sanctissimis Dei legibus mortem subeunt. Item ex D. Thoma; (*q. cit. art.* 1.) Ad virtutem pertinet, quod aliquis in bono rationis conservetur, ei firmiter adhærens; sed bonum rationis consistit in veritate, tanquam in proprio objecto, & in justitia tanquam in proprio effectu: de ratione autem Martyrii est firmitas in veritate, & justitia contra persequentium impetus; Martyrium igitur est actus virtutis. Item: ad fortitudinem spectat confirmare hominem in bono virtutis, præcipue contra pericula mortis, & ejus maxime, quæ ex impugnatione, aut bello injusto oritur, ut supra habitum est; (*in prec.*) sed de ratione Martyrii est, ut quis fidem in Deum, & justitiam, seu bonum rationis non deserat propter mortis periculum, quod in quodam singulari certamine ei a persequutoribus imminet: ergo Martyrium est actus fortitudinis; sed fortitudo est virtus, opus autem virtutis bonum est, ac laudabile: ergo. Præterea ex eodem: Perfectio actus attenditur vel ex objecto, vel ex motivo, id est, vel ex eo quod fit, vel ex eo propter quod fit, nimirum charitas, a qua omnis actus Theologice bonus imperatur, ut alibi ostenditur. (*l.* 7. *prop.* 14.) Unde ex hac parte præcipue habet aliquis actus, ut ad perfectionem vitæ pertineat, nam charitas est vinculum perfectionis; (*Colos.* 3.) Martyrium autem maxime demonstrat perfectionem charitatis: ergo est actus maximæ perfectionis. Minor suadetur: Tanto enim major ostenditur charitas, quanto magis grata contemnimus, & magis ingrata pro amato sustinemus; sed inter omnia præsentis vitæ bona maxime amabilis est vita, ut est apud Homerum, mors autem ingratissima, & præcipue cum doloribus corporalium tormentorum, quorum metu etiam bruta animalia ab maximis voluptatibus deterrentur, ut ait August.: (*l.* 83. *qq. q.* 36.) ergo Martyrium maxime ostendit perfectionem charitatis, unde dictum est apud Joann. (*c.* 15.) Majorem hac dilectionem nemo habet, quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis.

2. Præterea sanctitas simul, & necessitas Martyrii suadetur ex præceptis, & exhortationibus, quæ in libris novi Testamenti, (quod divinæ authoritatis esse, alibi monstrabitur) (*l.* 10.) occurrentibus. (*Matt.* 5.) Beati qui persequutionem patiuntur propter justitiam, quoniam ipsorum est regnum cœlorum .... Beati estis, quum maledixerint vobis homines, & persequuti vos fuerint, & dixerint omne malum adversus vos mentientes &c. (*Joan.* 15.) Si me persequuti sunt, & vos persequentur .... (*Matt.* 10.) Tradent enim vos in Conciliis, & ante Reges, & Præsides ducemini propter me in testimonium illis, & Gentibus .... Nolite timere eos, qui occidunt

cor-

corpus .... Omnis ergo qui confitebitur me coram hominibus, confitebor & Ego eum coram Patre meo .... (1. *Pet.* 4.) Communicantes Christi passionibus, gaudete .... Si exprobramini in nomine Christi, beati eritis .... Nemo autem vestrum patiatur ut homicida, aut fur, aut maledicus, aut alienorum appetitor; si autem ut Christianus non erubescat, glorificet autem Deum in isto nomine .... (1. *Joan.* 3.) In hoc enim cognovimus charitatem Dei, quoniam ille animam suam pro nobis posuit, & nos debemus pro fratribus animas ponere. Quod si pro fratribus, (inquit Tertullianus (*in Scorpiac.*)) quanto magis pro Domino moriendum docet ? (*ad Rom.* 5.) Gloriamur in tribulationibus, scientes quod tribulatio patientiam operatur &c.... Quis ergo nos separabit a charitate Christi ? an periculum ? an persequutio ? an gladius ? Certus sum enim, quia neque mors, neque vita, neque creatura alia poterit nos separare a charitate Dei &c. A ratione vero, sic idem Tertullianus, (*ib. cap.* 4.) Martyrii necessitatem concludit: Si enim præceptum observatum vim patitur, hoc erit quodammodo observare præceptum, ut id patiar, per quod potero præceptum observare, vim scilicet, quæcumque mihi imminet caventi ab idololatria. Qui autem imponit præceptum, extorquet obsequium. Non ergo potuit ea noluisse evenire, per quæ obsequium constabit. Præscribitur mihi, ne quem alium Deum dicam, ne vel dicendo, non minus lingua, quam manu Deum fingam, ne quem alium adorem, aut quodammodo venerer præter unicum illum, qui ita præcipit, quem & jubeor timere ne ab eo deserar, & de omni substantia diligere, ut pro eo patiar. Huic sacramento militans ab hostibus provocor. Illis par sum, si manus dedero. Hoc defendendo depugno in acie, vulneror, concidor, occidor. Quis hunc militi suo exitum voluit, nisi qui tali eum sacramento consignavit ? Nam quomodo non me mori jussit, ut contra Gnosticos argumentatur Clemens Alexandrinus, (4. *Stromat.*) qui me usque ad mortem fidelem esse voluit ad promerendam coronam vitæ. Qui (*Apoc.* 2.) enim mentitur, seipsum ostendit infidelem, & ad Diaboli transfugit exercitum. Mentitur itaque Domino, vel potius spei suæ mentitur, eamque frustratur, qui Deo non credit; non credit autem, qui ejus jussis non obtemperat. Quid vero ? An non seipsum negat, qui negat Dominum ?

3. Idipsum denique utriusque Testamenti exemplis demonstratur. Semper enim qui pie vivere voluerunt, persequutionem ab impiis passi sunt. A primordio, ut inquit Tertullianus, (*loc. cit.*) invidiam Religio sortita est, & vim Justitia patitur. Qui Deo placuerat Abel, occiditur, & quidem a fratre. Quo proclivius impietas alienum insectaretur sanguinem, a suo auspicata est. Ex Prophetis exagitatur

Da-

David, Elias fugatur, lapidatur Jeremias, Isaias secatur, trucidatur inter templum & altare Zacharias. Ipse, clausula Legis, & Prophetarum, Joannes contumeliosa cœde truncatur. Utique qui Dei spiritu agebantur, ab ipso dirigebantur ad Martyria. Proinde & trina fraternitas, quum dedicatio imaginis regiæ (Nabuchodonosoris) urbem urgeret officio non ignoraverunt quid fides, quæ sola in illis captiva non erat, exigeret, moriendum scilicet adversus Idololatriam. Talia a primordio & præcepta, & exempla debitricem Martyris fidem ostendunt. (*ad Hebr. c.* 11.) Alii enim distenti sunt, lapidati sunt, secti sunt, in occisione gladii mortui sunt. Circuierunt in melotis, in pellibus caprinis, in solitudinibus errantes, angustiati, afflicti, quibus dignus non erat mundus. (*ibid. c.* 12.) Deinde Christiani tantam habentes impositam nubem testium, deponentes omne pondus, & circumstans peccatum per patientiam cucurrerunt ad propositum certamen adspicientes in authorem fidei, & consummatorem JESUM, qui proposito sibi gaudio sustinuit Crucem confusione contempta, nobis relinquens exemplum, ut sequamur vestigia ejus. Prælium est nobis, ait Tertullianus, (*Apolog. cap.* 50.) quod ad tribunalia provocamur, ut illic cum capitis discrimine pro veritate certemus. Victoria est autem id, pro quo certaveris, obtinere. Quum ergo voluntati, & confessioni in carcere, & vinculis moriendi terminus accesserit, inquit Cyprianus, (*ep.* 37.) consummata est Martyris gloria. Consummationem autem Martyrium dicimus, ait citatus Clemens, non quod vitæ finem homo acceperit, sicut & cæteri, sed quod perfectum opus ostenderit charitatis triplici, ut idem inquit, testimonio confirmatæ. Sibi quidem quod, fuerit in Deum sincerus, & germanus fidelis. Tentatori autem quod frustra sit æmulatione percitus in eum, qui per dilectionem fidelis est. Domino vero, quod ab eo sit inspirata doctrinæ persuasio, a qua metu mortis non deficit, quin etiam facto veritatem prædicationis confirmat, potentem eum esse ostendens, ad quem contendit.

4. Quum autem dicatur Martyr, quasi fidei testis, per quam visibilia pro invisibilibus contemnenda proponuntur, (*q.* 124. *art.* 4.) ad Martyrium pertinet, ut homo testificetur hanc fidem opere ipso ostendens se omnia præsentia, & caduca contemnere, ut ad futura, & æterna perveniat. Quandiu autem homini remanet vita corporis, nondum opere ostendit se omnia corporea contemnere. Nam pellem pro pelle, & cuncta quæ habet homo, dabit pro anima sua, (*Job. c.* 1.) & ideo ad perfectam Martyrii rationem requiritur, quod aliquis mortem sustineat propter justitiam, & veritatem. Veritatem porro dico, non quamcumque, sed a Deo revelatam, & spectantem ad salutem. Non enim qui pro defensione alicujus veritatis Geome-

tricæ mortem subiret, aut pro tuenda opinione etiam probabilissima, & piissima Martyr esset. Cujuslibet ergo Martyrii causa est fidei veritas. (*qu. cit. art.* 5.) Sed ad fidei veritatem non solum pertinet ipsa credulitas cordis, sed etiam exterior protestatio, quæ fieri potest non solum per verba, quibus aliquis confitetur fidem, sed etiam per facta, quibus fidem se habere ostendit... Et ideo omnium virtutum opera secundum quod referuntur in Deum, sunt quædam protestationes fidei, per quam nobis innotescit, quod Deus hujusmodi opera a nobis requirit, & nos pro eis remunerat, & secundum hoc possunt esse causa Martyrii.

5. Plura tamen opponi possunt, quæ non exiguam difficultatem pariunt. Et primo quidem: actum virtutis oportet esse voluntarium; sed Martyrium involuntarium esse potest, nam Innocentes ab Herode occisi in æternitatis profectum per Martyrii gloriam evecti sunt, ut Hilarius inquit, (*c.* 1. *in Math.*) eosque Ecclesia tanquam Martyres colit: ergo Martyrium non est actus virtutis. Respondeo negando minorem, ad cujus inclusam probationem dico cum D. Thoma, (*loc. cit.*) martyrii gloriam, quam alii propria voluntate merentur, parvulos illos per Dei gratiam, & merita Christi fuisse assequutos. Nam effusio sanguinis pro Christo vicem gerit baptismatis, quod est in gratia majus, in potestate sublimius, in honore pretiosius, ut Cyprianus inquit. (*de Exhor. Mart.*) Unde sicut in pueris baptizatis per gratiam baptismalem meritum Christi operatur ad gloriam obtinendam, ut alibi dicetur, (*l.* 15. *p.* 4.) ita in occisis propter Christum operatur ad palmam martyrii consequendam. Hinc illud Aug. (*serm. de Epiph.*) Ille dubitabit de vestra corona in passione pro Christo, qui parvulis baptismum prodesse non æstimat Christi. Rectius ergo dicitur, eos Martyrii lauream, & honorem obtinuisse, quam Martyres fuisse.

6. Opponitur 2. Nihil illicitum est actus virtutis; sed seipsum occidere, aut sponte id facere, unde propria mors sequatur, est illicitum, ut alibi ostensum est: (*prop.* 19.) ergo non est actus virtutis; sed Martyres habentur multi, qui sibimet mortem consciverunt, aut propriæ morti causam præbuerunt: ergo Martyrium non est actus virtutis. Minor probatur ex Historia Ecclesiastica Eusebii, ubi narratur de quibusdam fœminis, quæ ut insectatores suæ pudicitiæ devitarent, se in fluvium projecerunt, eoque modo defunctæ sunt, earumque Martyria, subjungit August., (1. *de civ. Dei cap.* 26.) in Ecclesia Catholica veneratione celeberrima frequentantur. Item Apollonia virgo e lictorum manibus elapsa semet in ignem conjecit. Alii ad bestias damnati nutibus, & voce eas, ut in se sævirent, irritabant, quos inter Ignatius, qui de suo futuro Martyrio,

& de

& de paratis sibi leonibus loquens: (*ex ejus epist. ad Rom.*) Si venire, inquit, noluerint, ego vim faciam, ego me urgebo, ut devorer. Alii sponte sistebantur judicibus, eorumque impietatem, & crudelitatem exprobrabant, ut passim legitur. Alii simulachra Deorum non solicitati conspuebant, aut confringebant, ut Christiani haberentur, & cruciarentur. Ad argumentum concesso primo syllogismo, nego minorem subsumptam. Hoc enim Christus non docuit, ut est apud Augustinum, (*Tract.* 51. *in Joan.*) immo Satanæ præcipitium suggerenti respondit: Vade retro, scriptum est enim: Non tentabis Dominum Deum tuum. Petro autem dixit, significans qua morte clarificaturus erat Deum: quum senueris, alter te cinget, & feret quo tu non vis. Ubi satis expressit non a seipso, sed ab alio debere occidi, qui vestigia sequitur Christi. Ad probationem dico, non omnes eos, quorum aliqua hujusmodi facta in Eusebiana, & aliis Ecclesiasticis historiis laudantur, tanquam Martyres ab Ecclesia haberi, ut cautissime in eundem Eusebium observavit Valesius. Quod si Antiochenæ illæ fœminæ, si Apollonia, si Ignatius, & nonnulli, qui se sponte Martyrio ingesserunt, Martyres habentur, ideo est, quia singulari Spiritus Sancti instinctu eos ducente ita operati sunt, & quia aliquibus fide dignis significationibus, & testificationibus divina authoritas persuasit Ecclesiæ, ut dictarum Sanctarum memoriam honoraret, quod de illis ipsis virginibus, adducto Sampsonis exemplo dixit Augustinus. (*l.* 1. *de Civ. c.* 26.) Aliqua enim sunt, quæ pertinent ad actum virtutis secundum præparationem animi, ut scilicet, superveniente tali casu homo secundum rationem operetur. Et hoc præcipue videtur observandum in Martyrio, quod consistit in debita sustinentia passionum injuste inflictarum. Non autem debet homo occasionem dare alteri injuste agendi, sed si alius injuste egerit, ipse moderate tolerare tenetur. Unde in Concilio Illiberitano decretum est, (*can.* 60.) ut qui Idola fregerit, quia occasionem se occidendi hostibus dedit, in Martyrum numerum non recipiatur.

7. Opponitur 3., si esset aliquod de subeundo Martyrio præceptum, nunquam Religionem simulare liceret, quum neque ob vitæ periculum id fieri posset; sed licet citra capitis discrimen Religionem simulare: ergo multo magis cum capitis discrimine, atque adeo nullum est de subeunda pro fide morte præceptum. Hoc argumento Heleceseitæ, & Priscillianistæ deinde apud Augustinum utebantur. Minorem autem firmabant primo: Nam Jehu Rex Israel simulavit se cultorem esse Baal, inquiens: (4. *Reg.* 10.) Achab coluit Baal parum: ego autem colam eum amplius .... Porro Jehu faciebat hoc insidiose, ut perderet cultores Baal; sed Jehu ob id factum laudatur, & remuneratur a Deo dicente: Quia studiose egisti quod rectum

 erat,

erat, & quod placebat in oculis meis, & omnia, quæ erant in corde meo, fecisti contra domum Achab, filii tui usque ad quartam generationem sedebunt super thronum Israel: ergo simulare Religionem aliquando licet. Item: Elisæus permisit Naamano Syro, ut Rege adorante in templo Remnon, & ipse adoraret cum eo in eodem loco; sed hæc erat manifesta Idololatriæ simulatio: ergo. Major constat; nam postulanti Naamano, Depreceris pro me Dominum, ut ignoscat mihi Dominus servo tuo pro hac re, Elisæus ei dixit: vade in pace. (*Cap.* 2.)

8. Ad argumentum nego primam minorem. Religionem enim occultare aut dissimulare aliquando licet; simulare nunquam licet. Neque est idem. (2. 2. *q.* 3. *art.* 1. *ad* 4.) Simulat enim qui aliud præsefert, quam est; dissimulat vero, aut celat, qui non præsefert, quod est. Primo igitur fidem negare sive verbis, sive factis, vel signis nunquam licet. Secundo: nunquam licet, sive verbis, sive factis, aut signis falsam Religionem simulare. Esset enim indirecta negatio fidei, & mendacium in re gravissima, etiam si verus cultus in corde retineatur. Unde quum vestes, cibi, cæremoniæ, aut ritus, vel signa quæcumque in protestationem falsi cultus observari jubentur, iis uti Christiano, aut veri Dei cultori non licet. Si autem in protestationem Religionis non jubeatur, quamvis in vexationem veri Dei cultorum fiat; ut quum Julianus aquas, & quæ in foro venalia erant, nefandis sacrificiis contaminari jussit, veterum Christianorum exemplum imitari licet, qui, ut scribit Theodoretus (3. *hist. c.* 15.), gemebant, & lamentabantur talia detestantes, edebant tamen ex eis obtemperantes legi Apostolicæ: (1. *ad Cor. c.* 25.) omne quod in macello venit, manducate nihil interrogantes propter conscientiam. Tertio: aperta fidei confessio, quum sit quoddam affirmativum, non potest cadere nisi sub præcepto affirmativo. (2. 2. *q.* 3. *art.* 2.) Unde est de necessitate salutis, eo modo quo potest cadere sub præcepto. Præcepta autem affirmativa non obligant ad semper, etsi semper obligent; obligant autem pro loco, & tempore, & secundum alias circumstantias debitas, secundum quas oportet actum humanum limitari ad hoc quod sit actus virtutis. Sic ergo confiteri fidem non semper, neque in quocumque loco est de necessitate salutis, sed in aliquo loco, & tempore, quando scilicet per omissionem hujus confessionis Deo debitus honor subtraheretur, & etiam utilitas proximis impendenda; puta: si aliquis interrogatus de fide, taceret, & ex hoc crederetur, vel quod non haberet fidem, vel quod fides non esset vera, vel quod alii propter ejus taciturnitatem a fide averterentur. In hujusmodi enim casibus confessio fidei est de necessitate salutis. Ex qua

generali D. Th. doctrina patet resolutio multorum particularium casuum, quos afferunt Theologi in materia de fide, Gottius, Azorius, Suarezius, Castropalaus &c. Hinc ad primam minoris probationem nego minorem. Simulationem enim Jehu, inquit D. Thomas, (2. 2. *q.* 111. *art.* 1. *&* 2.) non est necesse excusare a peccato, vel mendacio, quia impius fuit, utpote ab Idololatria, Jeroboam non recedens. Commendatur autem, & temporaliter remuneratur a Deo, non pro simulatione, sed pro zelo, quo destruxit cultum Baal, & quia divinum consilium perfecit evertendo domum Achab, ut ex eodem textu patet. Quum enim scriptum sit, inquit Augustinus, (*lib. cont. mendac. c.* 2.) eum cor non habuisse rectum coram Deo, quid ei profuit, quod pro nonnulla obedientia, quam de domo Achab omnino delenda propter cupiditatem dominationis exhibuit, aliquantam transitoriam mercedem regni temporalis acceperit?

9. Contra tamen insurges ex Hieronymo: (*in cap.* 2. *ep. ad Gal.*) Utilem simulationem, & in tempore assumendam Jehu Regis Israel nos doceat exemplum; sed non est ullo tempore assumendum, nec in exemplum trahendum quid illicitum: ergo simulatio illa Jehu non fuit illicita; sed simulavit Religionem: ergo simulatio Religionis illicita non est. Neque satisfacit responsio D. Thomæ ajentis, (*loco cit.*) Hieronymum large nomine simulationis usum fuisse pro quacumque fictione. Non inquam satisfacit, nam simulatio Jehu non figuralis quædam fuit fictio, sed stricta, & propria cum mendacio in re gravissima, quæ a peccato excusari non potest. Unde potius videtur dicendum, Hieronymi de simulatione opinionem singularem fuisse, contra quam fuse disputavit Augustinus, ut ex eorum epistolis habetur.

10. Ad secundam vero illius minoris probationem, distinguo majorem. Elisæus permisit Naamano, ut ipse cum Rege adoraret, propria adoratione, seu cultu Idolo exhibito, nego; sumpta adoratione pro inclinatione, & demissione corporis juxta Regii corporis inclinationem, concedo. Naaman itaque non postulavit facultatem adorandi Idolum, quam nec Elisæus dare poterat, sed gerendi in templo munus illud, quod etiam extra templum gerebat sustentando corpus Regis super famuli dextram innitentis, quod officium, inquit Tertullianus (*lib. de Idol. c.* 17.) etiam Magistratibus, & potestatibus reddere possumus secundum Patriarchas, & Majores nostros, qui Regibus Idololatris usque ad finem idololatriæ deservierunt . . . . Unde si propter sacrificium vocatus assistam, inquit idem, ero particeps Idololatriæ; si me alia causa sacrificanti conjungit, ero tan-

tantum sacrificii spectator. Ita Azorius, (*l.* 8. *c.* 27.) & Nat. Alex. (*dis.* 12. *Sec.* 2.).

11. Insurges tamen: Petrus Apostolus, ut Paulus scribit, (*ad Gal.* 2.) priusquam venirent quidam a Jacobo (Antiochiam) cum gentibus edebat, quum autem venissent, subtrahebat, & segregabat se, timens eos, qui ex circumcisione erant; sed hoc erat Judaismum simulare, & quidem cum scandalo, nam & simulationi ejus consenserunt cæteri Judæi, ita ut & Barnabas adduceretur ab eis in illam simulationem: (*ibid.*) ergo. Dicetur fortasse cum Origene, Didymo, Chrysostomo, & Hieronymo Petrum, idemque de aliis, nunquam post passionem Domini Legalia observasse secundum veritatem, sed solum quadam pia simulatione, ne scandalizarent Judæos, & eorum conversionem impedirent. (1. 2. *qu.* 103. *art.* 4. *ad* 1.) Quæ quidem simulatio sic intelligenda est, non quod actus illos in rei veritate non facerent, sed quia non eos faciebant, ut legis cæremonias observarent. Sciebat enim Petrus non esse personarum acceptorem Deum, neque imponendum super Gentes Mosaicæ legis jugum, quod neque nos, inquit, neque Patres nostri portare potuerunt. (*Act.* 15.) Sed quia indecens videtur, quod Apostoli propter timorem, & scandalum Judæorum ea occultarent, quæ pertinebant ad veritatem fidei, & doctrinæ, & quod simulatorie se agerent in his, quæ ad animarum salutem spectabant, ideo dicendum est, Petrum ex animo legis observandæ ea fecisse, quamvis quadam simulatione, ut eam vocat Paulus, quia optime sciebat se ad legis observationem non teneri. Unde Hieronymi opinionem multis impugnat Aug. (*Ep.* 19.), maxime autem, quia Paulus affirmat Petrum vere reprehensibilem fuisse, & non recte ambulasse ad veritatem Evangelii. Quam sententiam Tertullianus, Cyprianus, Aug., Cyrill. Alexandrin. Gregorius; & alii ex PP. tenuerunt, ex quibus D. Thomas. Videndus Natal. Alex. (*diss.* 11., *Sec.* 1.) Præterea neque Hieronymi responsio propositæ difficultati satisfacit. Ea enim stante semper verum esset, licitam, immo piam esse posse simulationem religionis. Hinc ad argumentum distinguo minorem: Hoc erat Judaismum simulare, & in hoc Petrus erat reprehensione dignus, concedo; & laudandus erat, nego. Unde Petrum, inquit D. Thomas, venialiter peccasse propter indiscretionem nimis inhærendo parti Judæorum, quod ipse etiam Hieronym. deinde fassus est in primo Dialogo contra Pelagianos, (*cap.* 8.) uti observavit etiam Aug., (*ep.* 206. *ad Ocean.*).

12. Insistes: Paulus non potuit vere extimare Petrum reprehensibilem de eo, quod ipse licitum putabat, & quod ipsemet fecerat: sed Paulus aliqua præcepta cæremonalia observare licitum putabat, & ip-

& ipse ea observaverat, nam Timotheum circumcidit, & sibimet comam totondit, & se Judaico more purificavit, ut in Actis (*c.* 16. & 21.) habetur: ergo Petrus non erat in ea observatione reprehensibilis, neque Paulus eum vere, sed solum simulatiori reprehendit. Ad argumentum respondet ex Augustino D. Thom. Petrum non peccasse in hoc, quod ad tempus legalia observabat, quod & Paulus, & alii Apostoli Christo duce fecerunt, quia hoc illis, tanquam ex Judæis conversis licebat: sed peccavit in hoc, quod circa legalium observationem nimiam diligentiam adhibebat, ne Judæos offenderet, ex quo sequebatur scandalum Gentilium. Occasionem enim præbebat extimandi eos, qui in Christum credebant, sine illis veteribus sacramentis salvos esse non posse, ut Aug. loquitur. Non itaque tunc eum, quid in ea re verum, quid licitum esset, docebat, sed ejus simulationem, qua Gentes judaizare cogebantur, arguebat. Hinc in forma scholastica explico minorem: Paulus aliqua legalia observabat citra scandalum, & offensionem Gentilium, concedo; cum eorum offensione, & scandalo, de quo Petrum reprehendebat, nego. Insistes tamen iterum: Apostoli numquam post Christi mortem debuerunt, aut potuerunt legalia observare: ergo eorum observatio, etiam citra scandalum Gentium, erat Religionis simulatio; sed observarunt, immo omnibus observanda aliqua præceperunt, nimirum, abstinentiam ab immolatitiis, & suffocato, & sanguine, ut in Actis (*c.* 15.) patet: ergo. Primum antecedens probatur: Apostoli non potuerunt licite observare ritus, & cæremonias, si non mortiferas, saltem inutiles; sed Circumcisio, & cætera cœremonialia legis post passionem Domini erant saltem inutilia, immo & mortifera dici possent, quia virtutem Dominicæ passionis impediebant, dicitur enim: (*Ad Gal.* 5.) Ecce ego Paulus dico vobis: Si circumcidamini, Christus vobis nihil proderit: ergo hujusmodi etiam citra scandalum observare Apostoli non poterant. Nego antecedens argumenti, ad cujus probationem distinguo minorem: Circumcisio &c. erant inutilia, & mortifera (*Aug. ep.* 19.) iis, qui propterea volebant ea observare, quod aliter se putabant in Christo salvos esse non posse, concedo. Hoc enim animo, hac fide, & intentione quisquis tunc circumcidebatur, Christus ei nihil proderat. Si non hoc animo, & intentione illa observabant, nego.

13. Contra tamen: Per nos observatio legalium credita necessaria, erat mortifera; sed Apostoli præcipiunt abstinentiam ab immolatis, & suffocato, & sanguine tanquam necessaria. Dicunt enim: Visum est nihil ultra imponere vobis oneris, quam hæc necessaria, ut abstineatis &c. ergo horum observatio erat mortifera; observabantur tamen, & observanda præcipiebantur ab Apostolis: ergo etiam per ob-

ser-

servationem rei mortiferæ Religionem simulare licet. Distinguo minorem ex D. Thoma: (*art.* 4. *ad* 3.) tanquam necessaria absolute ad salutem in Christo, nego; tanquam necessaria in illo statu Ecclesiæ ad hoc, quod posset coalescere unio Gentilium, & Judæorum simul habitantium citra utrorumque scandalum, concedo. Judæis enim propter antiquam consuetudinem sanguis & suffocatum erant abominabilia. Comestio autem immolatorum poterat ingenerare Judæis circa Gentiles suspicionem reditus ad Idololatriam; & ideo hæc fuerunt prohibita pro tempore illo, in quo de novo oportebat convenire in unum Gentiles, & Judæos. Procedente autem tempore, & causa cessante, effectus cessavit. Unde Apostolus, (1. *ad Cor.* 8.) citra scandalum, quia non in omnibus est scientia, nihil rejiciendum esse asserit, quod cum gratiarum actione percipitur. (1. *ad Tim.* 4.) Si quis ergo vos vocat Infidelium, & ire vultis, omne quod vobis apponitur, manducate, nihil interrogantes propter conscientiam. (1. *ad Cor.* 10.) Si quis autem dixerit: Immolatum est Idolis, nolite manducare propter illum, qui indicavit, & propter conscientiam. Conscientiam autem dico, non tuam, sed alterius. Hæc Paulus . . . . Fornicatio autem prohibetur specialiter, quia Gentiles non reputabant eam esse peccatum.

14. Impugnari tamen hæc D. Thomæ responsio posset. Nam usque ad Hieronymi, Aug; & Leonis tempora immolatitiis vesci illicitum habebatur. Unde Idolothytis non vescimur, ait Hieronym. (*Com. in Math. c.* 15.) quia Dæmonum invocatio ea facit immunda, & ideo satius fame mori, quam eis vesci dixit August. (*de bon. conj. c.* 16.) Qui vero secus fecerint, sive hoc terror extorserit, seu fames suaserit, pœnitentia mulctandos decernit Leo. (*ep.* 79.) Sanguine autem abstinuisse Christianos liquet ex Apologetico Tertulliani; (*cap.* 9.) & ex Actis Sanctæ Biblidis Mart. circa annum Dom. 179. ex novella Constitutione Leon. Imp. prope finem quinti sæculi, ubi qui deprehensus fuerit divinum mandatum contemnere, & sanguinem in cibum convertere (sive vendat, sive emat) publicatione bonorum, flagris, & exilio plectitur. In Trullana vero Synodo ann. 692. (*can.* 69.) Clericus depositione, laicus segregatione punitur. In secundo item Concilio Aurelianens. (*c.* 20.) ab Ecclesiæ cœtibus arceantur, qui cibis immolatitiis, vel qui de animali bestiarum morsibus extincto, aut quovis morbo, aut casu suffocato vescuntur. Eadem prohibentur in Wormatiens. anno 868. (*can.* 64.) Idemq. universim de immolato, suffocato, & sanguine habetur in Conc. Gangrensi. (*can.* 2.) Ex quibus liquet, non solum in Ecclesiæ coalescentis exordio, ut D. Thom. voluit, sed ad nonum usque Ecclesiæ sæculum præceptum illud viguisse. Nihilominus D. Thomæ responsio solida, & vera est.

Ad

Ad objecta dicitur: præceptum Apostolicum de Idolothytis viguisse, & vigere etiam nunc, ubi scandalum imminet. De cætero citra scandalum ab Juliani ætate Cristiani immolatitiis vescebantur, ut supra ex Theodoreto diximus, & ex Paulo habetur. De sanguine autem & suffocatis cessavit præceptum pro omni Ecclesia, quamvis ex consuetudine, & antiquorum canonum reverentia tardius apud aliquas nationes, & Provincias cessaverit, de quo pulchre Humbertus Cardin: (*in Dial. cont. Græc.*) Nos quamvis a Domino, & ab Apostolis licentiam habeamus manducandi omnia, quæ nec nostræ, nec fraternæ officiunt saluti, tamen consuetudine Provinciarum, & institutis majorum nonnulla devitamus . . , Sed sive vos, sive nos quid a majoribus accepimus, aut usu tenemus comedendum, sic observemus, ut qui non manducat, manducantem non spernat . . . Sanguine, & suffocatis apud nos citra necessitatem vescentibus gravis imponitur pœnitentia, eo maxime quia antiquas consuetudines, & traditiones Majorum, quæ non sunt contra fidem, leges Apostolicas arbitramur . . . Quorum usum quamvis non admittatis, admittentibus tamen pro crimine reputare non debetis, quibus Apostolica, & Evangelica authoritas omnia edenda constituit.

15. Contra doctrinam autem in superioribus datam oppones 4. Si enim aliquando liceret fidem occultare, liceret etiam persecutionem fugere, sed id Christianis non licet: ergo nec primum .. Minor suadetur: Christus enim nos hortatur ad martyrium subeundum, & eos, qui patiuntur propter justitiam, beatos appellat; (*Matt. c.* 5.) sed id, ad quod Christus hortatur, & quod nos beatos facit, fugiendum non est: ergo persequutor non est fugiendus. Quanta enim inæqualitas sententiarum, inquit Tertullian. (*lib. de fug. c.* 7.) jubentis fugere, & invitantis ad passionem contrariam fugæ? Qui me confessus fuerit coram hominibus, ait Dominus, confitebor & ego eum coram Patre meo. Quomodo confitebitur fugiens? Quomodo fugiet confitens? Confirmatur. Nam Cyprianus fugientes, sive extorres reprehendit. (*Epist.* 15.) Confirmatur 2. Saltem Episcopis, & Præpositis Ecclesiæ fuga non licet: ergo nec gregi. Nam si grex fugere deberet, non teneretur præpositus gregis stare, sine causa staturus ad tutelam gregis, quam grex non desideraret, ut argumentatur idem Tertullianus. (*ibid. cap.* 2.)

16. Ad argumentum nego minorem, quæ Tertulliani, & Montanistarum error fuit. Christus enim & exemplo, & verbis contrarium docuit, nam ab Herode quæsitus in Ægyptum fugit, & quum vellent eum lapidare, abscondit se, dixitque Apostolis: (*Math.* 10.) Quum persequentur vos in civitate ista, fugite in aliam. Fugit Petrus e carcere Angelo duce, fugit Policarpus, fugit Cyprianus, fugit Athana-

sius. Martyr comprehensus debet tenere constantiam, inquit Chrysologus; (*Serm.* 151.) non comprehensus debet fugere persequentem . . . . . . Persequutorem, qui provocat, facit; corrigit, qui declinat. Orandum est, fugiendum est, ut qui per ignorantiam furit, sanetur, & qui patitur, de patientia palmam habeat, non subeat de temeritate discrimen . . . . . . In universum enim, ait Athanasius, (*Apolog. de fuga sua*) hæc lex proposita est, ut fugiant, & sese occultent dum quæruntur, neque præcipites sint, & temerarii in tentando Domino, sed expectent, donec præfinitum moriendi tempus advenerit . . . tamen nos semper paratos esse voluit, ut vel vocante tempore, vel apprehensi pro Ecclesia usque ad mortem dimicemus . . . . Quod si quidam Sanctorum se persequutoribus dediderunt, non temeritate eo rapiebantur, sed apud omnes passim profitebantur ab Spiritu Sancto hanc promptitudinem, suique oblationem esse profectam. Ex quibus ad minoris probationem distinguo majorem: Christus hortatur ad Martyrium, id est, ut animum paratum semper habeamus ad mortem pro ejus honore subeundam, si necesse fuerit, concedo; dum necessitas non urget, nego. Nam quum corona de Dei dignatione descendat, inquit Cyprianus, (*lib. de Laps.*) nec accipi possit, nisi fuerit hora sumendi, quod ignoramus, quisquis in Christo manens interim cedit, non fidem denegat, sed tempus, & horam Dei expectat. Et fugiens ergo confitetur fidem, cujus causa fugit, & paratus est ad confitendum semper coram hominibus Christum, si in persequutorum manus inciderit. Ad primam confirmationem respondeo, fugitivos, & extorres ab Cypriano reprehensos non eos fuisse, qui persequutorem fugerant, sed eos qui in patriam, unde extorres facti fuerant fidei causa, non revocati revertebantur, ut deinceps deprehensi, non jam quasi Christiani, sed quasi nocentes punirentur, ut ipsemet Cyprianus loquitur. (*Epist.* 7.) Ad secundam confirmationem respondet cum distinctione D. Thom. (*in c.* 11. 2. *ad Cor. lect.* 6.) his verbis: Ubi subditorum salus exigit pastoris præsentiam, non debet Pastor gregem deserere, neque propter vitæ periculum . . . Si vero subditorum saluti possit sufficienter in absentia pastoris provideri per alium, tunc licet pastori fugere. Unde Aug. dicit: (*Ep.* 180. *ad Honorat.*) fugiant de civitate in civitatem servi Dei, quando eorum quisque specialiter a persequutoribus quæritur, ut ab aliis, qui non ita quæruntur, non deseratur Ecclesia. Quum autem est omnium commune periculum, hi, qui aliis indigent, non deserantur ab his, quibus indigent, cui simile habetur in cap. Sciscitaris 7. qu. 1. Legendus Athanasius in Apologia pro fuga sua, & ex Recentioribus Theolog. Natal. Alexand. in sæc. 2. diss. 18. art. 2.

17. Opponitur 5. Si liceret fuga persequutionem declinare, liceret etiam data pecunia vexationem redimere; sed Libellatici, sive ii, qui data pecunia libellum a persequutoribus, aut eorum ministris obtinebant, tanquam fidei desertores a Patribus damnantur: ergo. Minor probatur multis testimoniis: Apostoli enim persequutionibus agitati, inquit Tertullianus, (*l. de fuga in perseq. c. 12. & 13.*) quando se pecunia liberaverunt? Paulus certe, quum felix præses pecunias accepturum se pro eo a discipulis sperasset; de eoque cum ipso in secreto tractasset, neque ipse pro se, neque pro eo discipuli quicquam numeraverunt . . . Non decet Christum pecunia constare. Quomodo enim Martyria fierent in gloriam Domini, silicentiam sectæ compensaremus pecunia? Hæc, & similia multa Tertullianus, quibus Cyprianus paria. (*Epist.* 15. *ad Presb. & Diacon. & lib. de lapsis.*) In Concilio quoque Illiberitano statuitur, ut qui non immolaverint, sed munus tantum dederint, eo quod se a funestis abstinuerint sacrificiis, in fine ad communionem recipiantur, facta tamen legitima pœnitentia. Pro solutione notandum, triplex esse Libellaticorum genus, de quibus in Ecclesiastica historia fit mentio. Primi erant, qui ob publica peccata gravi pœnitentiæ subjecti erant. Hi nimirum ad Martyres confugiebant, ab iisque obtinebant libellos, quibus Episcopos Sancti Martyres deprecabantur, ut eos vel omnino absolverent, & ad communionem admitterent, aut saltem cum eis remissius agerent circa rigorem, & diuturnitatem pænitentiæ, de quibus hic non agitur. Videatur Nat. Alex. dissert. 3. & 4. in tertium sæculum. Secundum genus eorum fuit, qui quamvis se Christianos palam profiterentur, pecunias dabant, ne ad aras traherentur, de quibus S. Petrus Alexandrinus ita statuit: (*Can.* 12.) Iis qui pecunias dederunt, ut ab omni improbitatis molestia omni ex parte remoti essent, crimen intendi non potest . . . Nam in Actis Apostolorum legimus, qui pro Paulo, & Sila Thessalonicæ ad magistratus trahebantur, cum multis pecuniis fuisse dimissos. Unde hujusmodi vitæ redemptio, inquit Natalis Alexander, dato munere judicibus Ethnicis licita erat, sicut de fuga dictum est, quum aberat periculum fidei, Religionis, Ecclesiæ, vel fratrum offendiculum: quum uberior ex ea fructus spiritualis in eos, qui munus dabant, vel in Ecclesiam redundaturus sperabatur. Tertium Libellaticorum genus erat eorum, qui privatim apud Judices, aut Ministros se Christianos esse negabant, libellumque obtinebant, quo significabatur, eos ulterius ea de causa non molestandos, de quibus Cyprianus passim; vel qui quamvis se Christianos profiterentur, dabant tamen satellitibus pecuniam, literasque accipiebant, quibus significabatur, eos Diis immolavisse, aut in genere Edictis Principum paruisse, vel quid simi-

le, & hi pro desertoribus habebantur, & merito. Ut enim Clerus Romanus ad Cyprianum: (*inter Epist. S. Cyp.* 31.) Quum totum fidei Sacramentum in confessione nominis Christi videatur esse digestum, qui fallaces in excusatione præstigias quærit, negavit, & qui vult videri propositis adversus Evangelium Edictis paruisse, jam paruit, qui se paruisse videri voluit. In scholastica igitur forma concessa majori juxta modum explicatum distinguo minorem: qui libellum obtinebant eo quod fidem negassent, vel ut negasse viderentur, ut de 3. genere dictum est, concedo; qui libellum obtinebant, ita ut neque fidem negassent, neque negasse viderentur, nego. Contra tamen: Nam apud Cyprianum, qui dicit: (*ep.* 53. *ad Antonianum*) Ego noveram non sacrificandum Idolis. Idcirco ne hoc facerem, quod non licebat, quum occasio libelli fuisset oblata, ad Magistratum veni, vel alio eunte mandavi, Christianum me esse, sacrificare mihi non licere; ad aras Diaboli me venire non posse, dare me pecuniam, ne quod non licet, faciam. Qui, inquam, sic loquitur, neque fidem negavit, neque se negasse videri voluit; sed tamen hujus conscientiam Cyprianus dicit esse pollutam, fletque, inquit, auditis nobis, & quod deliquerit admonetur, & non tam crimine, quam errore deceptus gemit, & quod jam de cætero instructus, & paratus sit contestatur: ergo etiam qui pecunias dabant, ita ut neque fidem negarent, neque se negasse videri vellent, a Patribus damnantur. Distinguo majorem syllogismi: qui sic loquitur, neque fidem negavit, neque se negasse videri voluit, attento ipso facto, & intentione facientis, concedo; attenta forma, & clausulis libelli, nego. Nam si libelli non concedebantur, nisi sub hac, aut simili formula: Titius nihil patiatur incommodi, qui Edicto Principis paruit, quamvis Titius libelli formam antea ignoraret, aut mendacium ita scribentis ad se non pertinere putaret, tamen ex vi illius clausulæ fidem negasse convincebatur, & non tam crimine, quam errore deceptus gemit.

PROPOSITIO XXIX.

Vitia Fortitudini contraria exponuntur.

I. Vitiorum, uti diximus, alia sunt, quæ ipsis cardinalibus virtutibus, alia quæ earum partibus, vel adnexis virtutibus opponuntur. Vitia porro ipsi Fortitudini directe opposita tria numerat D. Thom., nimirum Timiditatem, Audaciam, & quam ipse Intimiditatem vocat, neque enim Latinum nomen suppetit, quo nihil paventis, ac trepidantis animi dispositio significetur. De his tribus igitur primo dicendum erit. (2. 2. *q.* 125. *art.* 1.) Et primo quidem quum

quum omne bonum actus humani in ordine consistat, quidquid ab hoc ordine exorbitat, procul dubio vitium, sive peccatum est. Est autem hic debitus ordo, ut appetitus rationi subdatur; ratio autem dictat aliqua esse fugienda, aliqua optanda, & interfugienda, quædam magis quam alia, nam majus malum magis fugiendum, & inter optanda majus bonum est magis optandum, & quanto majus est bonum appetendum, tanto malum oppositum magis vitandum est .... Quando igitur appetitus ea fugit, quæ ratio dictat esse sustinenda, ne ab aliis desistat, quæ magis prosequi debet, timor ille inordinatus est, & habet rationem peccati. Quando autem appetitus ea refugit, quæ secundum rationem fugienda sunt, non vitium timor, sed virtus est. Timor ergo passio est, sive affectio transiens, sicut amor, a quo procedit; passiones autem, uti dictum est, (*prop.* 5.) ex se neque virtutes, neque vitia sunt, neque laudabiles, neque exprobrabiles, ut in 2. Ethic. dicitur. Timiditas vero dispositio est animi ad timorem proclivis, atque adeo morbus est, & vitium Fortitudini oppositum. (*q.* 126. *art.* 2.) Fortitudo autem versatur circa timores, & audacias. Omnis autem moralis virtus modum imponit in materia, circa quam versatur. Unde ad fortitudinem pertinet timor moderatus secundum rationem, ut homo scilicet timeat quando, & quæ oportet timere. Hic autem modus rationis corrumpi potest, sicut per excessum timoris, ad quem inducit Timiditas, ita & per defectum, ad quem inducit Intimiditas, aut (si forte ea vox minus Latinis auribus displicet) intrepitudo. Unde sicut Timiditas opponitur fortitudini, vel moderationi timoris per excessum, quatenus homo timet quando, vel quæ non oportet, aut plus quam oportet timere; ita intrepitudo ei opponitur per defectum, quando scilicet homo non timet quando, & quomodo, & quæ oportet timere. (*q.* 25. *art.* 2.) Sicut autem timor ex amore, ita timoris defectus ex defectu amoris procedit. Quæ enim quis non diligit, amittere non timet. Vitæ autem, & eorum, quæ ad vitam ordinantur, naturalis est amor. (*ib. art.* 1.) Unde quod aliquis deficiat a debito modo amoris, est contra naturalem inclinationem, & consequenter peccatum. Nunquam tamen a tali amore aliquis omnino deficit, quia id quod est naturale, totaliter amitti non potest. Unde dicitur: (*Ephes.* 5.) Nemo carnem suam odio habuit. Unde illi ipsi, qui se occidunt, amore carnis suæ hoc faciunt, quam volunt a præsentibus angustiis liberare. (*ib. art.* 2. *ad* 2.) Hinc illud Aristotelis, (2. *Ethic.*) mori ad inopiam, aut servitutem vitandam non esse fortis, sed magis timidi. Mollities enim est animi fugere laboriosa .... (*q.* 26. *art.* 1.) Potest ergo contingere, ut aliquis minus quam debet, timeat mortem, & alia temporalia mala, quia minus debito amat opposita bona;

na ; sed quod nihil horum timeat, non potest ex totali defectu amoris contingere, sed ex eo quod existimat mala opposita bonis, quæ amat, sibi evenire non posse. Hoc autem quandoque contingit ex superbia animi de se præsumentis, & alios contemnentis, juxta illud quod de Satana dicitur : (*Job*. 41.) factus est ut nullum timeret. Omne sublime videt &c.. Quandoque autem contingit ex defectu rationis. Unde Philosophus dicit in 3. Ethic., quod erit aliquis insanus, vel stolidus, si nihil timeat, neque terræmotum, neque inundationes, & quod stulti ob suammet stultitiam nihil timent. Unde patet, quod intrepidum, sive impavidum esse, aut omnino nihil timere, vitium est, sive ex defectu amoris, sive ex animi elatione proveniat, sive ex stoliditate, quæ tamen, quum naturalis est, excusat a peccato.

2. Sicut autem timor, ita audacia passio quædam est, quam frænat fortitudo. (*q*. 127. *art*. 1.) Quandoque vero moderatione caret, sive per excessum, sive per defectum, & secundum hoc est passio vitiosa. Sumuntur autem quandoque nomina passionum ab superabundanti, sicut Ira dicitur non quæcumque, sed superabundans, & effrænis indignatio, & sic sumitur nomen Audaciæ, quum vitium sonat. Superabundantia enim, sive excessus passionis supra modum virtutis, vitium est, (*ib. art*. 2.) atque adeo Audacia vitium dicitur fortitudinis moderationi oppositum. Vis autem, atque impetus animi sub rationis moderamine invadens, non Audacia, sed Audentia appellatur ab Nonio Grammatico, quamvis & Audaciæ nomen non raro in bonam partem apud Tullium, & alios Latinos usurpetur.

3. Jamvero quia fortitudo circa timores, & audacias versatur, consequens erat, ut sicut Timiditati, quæ opponitur fortitudini per timoris excessum, invenitur extremum contrarium. nimirum Intrepitudo, quæ fortitudini opponitur per timoris defectum, ita etiam Audaciæ, quæ opponitur fortitudini per audentiæ excessum, inveniretur quoque extremum oppositum fortitudini per audentiæ defectum, ut argumentatur D. Thom., (*ib. art*. 2, & 3.) hoc autem extremum non invenitur nominatum apud authores, ut idem docet, quia motus audaciæ consistit in invadendo id, quod est homini contrarium; hic autem motus consequitur inclinationem naturalem Irascibilis, per quam omne animal, dum potest, invadit contrarium ejus, quod appetit, nisi talis inclinatio impediatur per timorem patiendi nocumentum, & ideo vitium, quod excedit in audendo, non habet contrarium defectum, nisi Timiditatem tantum. Hæc D. Thom. pro solita sua modestia, & innata, ut Cajetanus inquit, (*in cit. loc.*) in Antiquiores reverentia, ab quibus hoc vitium innominatum est. Sed

quo-

quoniam defectus audaciæ non solum ex timore procedit, sed etiam ex tenui, aut nulla spe superandi contraria, ut ab Cajetano observatum est, & quamvis homo nihil timeret nocumenti, si tamen diffideret de victoria, deficeret in audendo, ideo dici potest, quadruplex esse vitium fortitudini oppositum, nimirum Timiditatem, & Intrepitudinem, & Audaciam, quæ ab antiquis nominata sunt, & quartum illud, de quo agimus, quod Cajetanus Vecordiam appellari posse putat, quatenus ve in compositione sumitur pro sine. Sed Cajetanus neque vecordiæ rationem intellexisse, neque eam a socordia distinxisse videtur. Porro qui spe, aut fiducia vincendi caret, non ideo socors, & multo minus vecors; sed exspes, aut diffidens dicitur. Sicut autem spes, aut fiducia est causa audaciæ, ita defectus fiduciæ, aut spei est causa defectus audaciæ. Unde vitium illud proprie Diffidentia vocari potest, quæ partim Audaciæ, partim Spei, partim Magnanimitati opponitur, ut ex dicendis constabit.

4. Quatuor autem recensuimus virtutes fortitudini adnexas, nimirum Magnanimitatem, Magnificentiam, Patientiam, & Constantiam, quibus opposita vitia explicanda nunc sunt. Et Magnanimitati quidem quatuor opposita vitia enumerat D. Thom. (*q.* 130. *art.* 1.) Præsumptionem, Ambitionem, Inanis gloriæ appetitum, & Pusillanimitatem. Ordo enim rationis rectus est, quum sequitur ordinem naturæ, cujus author, & institutor Deus est. Hoc autem communiter in omnibus rebus naturalibus invenitur, quod quælibet actio commensuratur virtuti agentis. Nullum enim agens naturale tendit, aut nititur ad agendum id, quod suam facultatem excedit: vitiosum igitur est, & naturali ordini contrarium, ut aliquis nitatur ad ea, quæ sunt ultra suam virtutem, quod pertinet ad rationem Præsumptionis: Præsumptionem igitur vitium esse, manifestum est. Magnanimitas autem consistit in medio, non quidem secundum quantitatem rei, in quam tendit, quia tendit in maxima; sed in medio secundum proportionem ad vires proprias. Non enim tendit in majora, quam sibi conveniant. Præsumens igitur non excedit magnanimum quantum ad id, in quod tendit, immo multum quandoque ab eo deficit; excedit vero secundum proportionem ad propriam facultatem, quam magnanimus non transcendit, transcendit autem præsumens, atque adeo præsumptio magnanimitati opponitur per excessum. (*ib. art.* 3.) Nullus vero attentat aliquid ultra suam facultatem, nisi quatenus facultatem suam majorem æstimat, quam sit. Circa quod potest esse error dupliciter: Uno quidem modo secundum quantitatem, quum quis putat v. g. se majorem sanctitatem, aut scientiam habere, quam habeat. Alio modo secundum genus rei, uti quum aliquis magnum se existimat, & magnis dignum, per quod revera magnus non est,

ut

ut per divitias, & alia bona fortunæ, quæ quum sine virtute habentur, nec hominem nobilitant, nec magnanimum faciunt, ut dicitur in 4. Ethic.. Similiter illud, in quod aliquis ultra suas vires tendit; aliquando est simpliciter, & vere magnum, aliquando solum secundum opinionem stultorum, ut pretiosis vestibus uti, alios contemnere, &c; quod quidem pertinet ad excessum magnanimitatis, non secundum rem, sed secundum stultorum opinionem. Ut enim est apud Senecam: (*de* 4. *virtut.*) Magnanimitas si se ultra suum modum extollat, facit virum minacem, inflatum, turbidum, inquietum, & in quascumque excellentias dictorum, factorumve neglecta honestate festinum.

5. Præsumptioni affinis est Ambitio, quæ est inordinatus honoris appetitus. (*q.* 131. *art.* 1.) Honor autem est reverentia alicui exhibita in testificationem excellentiæ. Omnis vero creata excellentia donum Dei est, a quo omne datum optimum, & omne bonum perfectum. (*Jacob.* 1.) Item, illud, in quo homo excellit, datur homini a Deo, ut inde aliis prosit. Eatenus ergo placere homini debet testimonium suæ excellentiæ, quatenus inde sibi via paratur, ut aliis prosit. Tripliciter igitur contingit appetitum honoris inordinatum esse, primo si aliquis appetat testimonium de excellentia, quam non habet, quod est honorem appetere supra suam proportionem. Secundo, si honorem in Deum non referat. Tertio, si eo ad aliorum utilitatem non utatur . . . . (*ib. art.* 2.) Magnanimitas autem versatur circa honores, & eis utitur, quatenus oportet. Ambitio igitur, quæ hunc ordinem, & modum non servat, vitium est magnanimitati oppositum per excessum, sicut & Præsumptio. (*ib. ad* 1.) Nec est inconveniens, si eidem medio secundum diversa diversi opponantur excessus. Magnanimitas enim ad duo respicit, nimirum opus aliquod magnum, quod magnanimus affectat secundum suam facultatem, & in hoc opponitur ei per excessum Præsumptio. Honorem vero respicit magnanimitas, tanquam medium, quo debite utitur ad finem magni operis, & ex hoc capite opponitur ei per excessum Ambitio.

6. Huic proxima est inanis gloriæ cupido. (*q.* 132. *art.* 1.) Gloria autem claritatem quandam importat, unde ab Ambrosio definitur: (*Ap. D. Thom. loc. cit.*) clara cum laude notitia. Claritas autem manifestationem quamdam affert. Quod enim clarum est, a multis, etiam remotis conspici potest, & ideo proprie ad gloriam spectat, ut excellentia alicujus in multorum notitiam, atque approbationem deveniat. Hinc apud Tullium, (2. *de inv.*) gloria est frequens de aliquo fama cum laude. Et alibi opportunius: Gloria est multorum, & magnorum, vel in suos cives, vel in patriam, vel in

omne

omne genus hominum fama meritorum. Gloria igitur addit supra famam, multorum, & magnorum apud homines, meritorum notitiam. Unde gloriari ad unum non est, ut Sallustius inquit. (*in Catilin.*) Largius autem accepto vocabulo non solum consistit in multitudinis cognitione, sed etiam paucorum, vel unius, aut sui solius, dum scilicet aliquis proprium bonum, ut laude dignum considerat. Non est autem malum si quis bonum, quod a Deo habet, cognoscat, & approbet, nec si quis bona sua opera velit ab hominibus approbari, quum scriptum sit: (*Eccl.* 41.) curam habe de bono nomine. Et: (2. *ad Cor.* 2.) Christi bonus odor simus Deo in omni loco. Et item: (*Matt.* 5.) Sic luceat lux vestra coram hominibus, ut videant opera vestra bona, & glorificent Patrem vestrum, qui in coelis est. Unde appetitus gloriæ ex se non significat aliquid vitiosum; sed appetitus inanis gloriæ vitium importat, nam vanum quodlibet, atque inane appetere vitiosum est. Potest autem gloria vana esse tripliciter. Primum ex parte rei, de qua quis gloriatur, uti quum quis gloriam quærit de eo, quod non habet, aut quod non est gloria dignum, veluti de re aliqua fragili, & caduca. Secundo ex parte ejus, a quo quis gloriam quærit, puta, ab hominibus, quorum non est rectum judicium. Tertio ex parte ipsius, qui gloriam appetit, si nimirum eam non referat in finem debitum, scilicet honorem Dei, & utilitatem proximi. Quia vero gloria effectus est honoris, & laudis, (*ib. art.* 2.) ex hoc enim quod aliquis laudatur, vel reverentia ei exhibetur, redditur clarus in notitia aliorum, consequens est, ut magnanimitas, sicut circa honores, ita etiam circa gloriam versetur, ut nimirum sicut aliquis moderate utitur honore, ita moderate utatur gloria. Sicut igitur magnanimitati ex parte finis intenti opponitur per excessum Præsumptio, & ex parte materiæ, quæ est honor, opponitur per excessum Ambitio, ita ex parte materiæ, quæ est gloria, opponitur per excessum inanis gloriæ cupiditas. (*ib. ad* 2.) Per excessum, inquam, non attenta rei veritate, nam re ipsa inanis gloriæ cupidus deficit a magnanimo, quia gloriatur in his, quæ magnanimus ut parva contemnit. (*ibid. ad* 1.) Ut enim dicitur in 4. Ethic., honor est quid parvum magnanimo, qui nihil humanum reputat magnum: unde non est ei cura, ut laudetur, quippe magis veritatem, quam opinionem sectatur. Tamen secundum æstimationem appetentis inanis gloriæ cupido opponitur magnanimitati per excessum, quia nimirum gloriam, quam appetit, reputat aliquid magnum, & ad eam tendit supra suam dignitatem.

7. Per defectum autem Magnanimitati ex diametro opposita respondet Pusillanimitas, sive animi pussillitas, quam quidem vitium esse manifestum est ob rationem datam de Magnanimitate per oppositum.

(*q.* 133. *art.* 1.) Omne enim illud, quod naturali inclinationi opponitur, peccatum est, quasi contrarium legi naturæ. Inest autem unicuique rei naturalis inclinatio ad operationem commensuratam suæ potentiæ, ut patet in omnibus agentibus naturalibus, sive animatis, sive inanimatis. Sicut autem per præsumptionem aliquis excedit facultatem suæ potentiæ, dum nititur ad majora, quam possit, ita per pussillanimitatem deficit a proportione suæ potentiæ, dum refugit tendere in id, quod est suæ potentiæ commensuratum. Sicut ergo Præsumptio per excessum, ita Pussillanimitas per defectum peccat, & utraque magnanimitati opponitur. (*ib. art.* 2.) Potest autem Pussillanimitas considerari non solum secundum propriam naturam, sed vel ex parte causæ, a qua oritur, vel ex parte effectus, quem producit, & secundum has considerationes diversis quoque virtutibus opponitur. Causa vero pusillanimitatis attendi potest, vel ex parte intellectus, & est ignorantia propriæ conditionis, quod pertinet ad Socordiam, vel ex parte voluntatis, & est timor deficiendi in his, quæ proprias vires excedere creduntur, quod pertinet ad Diffidentiam. Ex parte vero effectus, qui est retrahere animum ab arduis, & magnis, Pussillanimitas non solum cum Socordia, & Diffidentia, sed etiam cum Segnitia, aut Pigritia convenit, & cum Inertia, Timiditate, & Negligentia, quæ diversis virtutibus opponuntur, ut explicatum est prop. 8.

8. Jam vero sicut Magnanimitatis materia est honor, ita Magnificentiæ Sumptus, & sicut Magnanimitati opponitur per excessum Ambitio, qua quis honorem quærit suis meritis majorem, & per defectum Pussillanimitas, per quam quis refugit quærere honorem, quem meretur, ita in Magnificentia contingit circa sumptus, qui exigui, aut magni esse dicuntur non absolute, sed comparative ad opus. (*q.* 134. *art.* 3.) Magnificus ergo præcipue intendit magnitudinem operis. Secundario autem magnitudinem sumptus, quos non considerat, dummodo opus faciat magnificum. Unde Philosophus dicit in 4. Ethic. quod magnificus cum æquali sumptu opus facit magis splendidum. Duo ergo sunt magnificentiæ opposita extrema; alterum, quo quis deficit a proportione, quæ secundum rationem esse debet inter opus & sumptus, & hoc extremum D. Thom. (*q.* 135.) Parvificentiam appellavit cum veteri Aristotelis Interprete. Nec enim Latinum nomen suppetit, quo hoc vitium significetur in abstracto; in concreto autem is dicitur Sordidus, qui nonnisi sumptus tenuitatem intendit, qui cum ægritudine pecuniam expendit, in eoque laborat maxime, ut expendat quam nimirum, ut dicitur in 4. Ethic. Ex consequenti autem intendit operis exilitatem, de qua non curat, dummodo exiguum sumptum faciat. Inde Sordidus, inquit Aristote-

les, nimis diligens est in ratiociniis, & calculis, & mensuris, & ponderibus, & maxima alioqui consumens, in exiguo, quod expendere non vult, bonum perdit, nimirum operis splendorem, & pulchritudinem. Sicut autem contingit, sumptum esse parvum per comparationem ad opus, ita etiam contingit esse magnum, & hoc vitium, quo quis proportionem excedit, ut nimirum plus expendat, quam dignitas operis exigat, Magnificentiæ opponitur per excessum, & Græce *σαναυρία*, Latine Consumptio, aut Dissipatio dici potest. Contingit autem sæpe, ut idem observat Aristoteles, ut ii, qui multa consumunt, ubi pauca oporteret consumere, consumant pauca, ubi multa consumere oporteret. Quamvis autem Magnificus cum Liberali, Sordidus cum Avaro, Consumptor cum Prodigo conveniant; est tamen inter hæc discrimen, ut alibi est explicatum prop. 26.

9. Ex virtutibus porro fortitudini adjectis secundum actum sustinendi Patientia quidem vitium non habet contrarium. Impatientia enim non contrarie, sed privative Patientiæ opponitur, nec habitus, sed actus nomen est, per quod defectus Patientiæ significatur. Perseverantiæ autem, quæ extrema recensetur inter partes fortitudinis, duo sunt opposita extrema, per defectum quidem Mollities, per excessum autem Pertinacia. (*q.* 138. *art.* 1.) Laus enim Perseverantiæ in hoc consistit, quod aliquis non recedat a bono propter diuturnam tolerantiam tristium, ac difficilium, cui ex diametro opponitur, si quis de facili a bono recedat propter aliqua difficilia, quæ sustinere non valet. Nam molle dicitur, quod facile cedit tangenti. Non enim dicitur aliquid molle, ex hoc quod cedat fortiter impellenti, nam & muri fortissimi cedunt arietibus. Unde si quis a fortibus, & vehementibus delectationibus vincitur, vel tristitiis, mirandum non est, sed condonandum, ut in 7. Ethic. (*cap.* 7.) dicitur ... Manifestum est autem, quod gravius impellit metus periculorum, quam cupiditas delectationum. Non enim consentaneum est, ait Tullius, (*l.* 1. *de offic.*) qui metu non frangatur, eum frangi cupiditate, neque qui se invictum a labore præstiterit, vinci a voluptate. Ipsa etiam voluptas fortius movet attrahendo, quam mœror de carentia voluptatis retrahendo, quia privatio voluptatis est purus defectus. Et ideo secundum Aristotelem mollis proprie dicitur, qui a bono recedit propter tristitiam provenientem ex defectu delectationum, aut propter timorem carendi delectationibus, quasi minimo impulsui cedens. Hinc Molli affinis est Deliciosus, aut Delicatus, nam & Delicia mollities quædam est, ut dicitur in 7. Ethicorum (*cap.* 7.) Est autem discrimen. Nam Delicatus dicitur, qui nescit vel tenuem laborem perferre; Mollis qui nescit voluptate carere.

Unde mollis magis effœminatus est, quia a debiliori vincitur. Minus enim est non posse carere voluptate, quam non posse incommodum sustinere.

10. Mollitiei porro quæ facile cedit, prorsus opponitur Pertinacia, quæ nullo modo cedit. Unde Pertinax dicitur quasi imprudenter tenax. Et hic idem dicitur Pervicax, inquit D. Thom., (*art.* 2.) quod in proposito suo usque ad victoriam perseverat, quasi pervincax, nam vicere antiqui dicebant, quod nos vincere. Tamen inter Pervicaciam, & Pertinaciam nonnulla est differentia, quam supra (*prop.* 8.) explicuimus. Unde Pervicaces ab Aristotele dicuntur (7. *Ethic. c.* 9.) ισχυρογνομονες, id est, in sua sententia, & opinione fortes, & item ιδιογνομονες propriæ opinionis, id est, amatores, & tenaces. Quia verò nemo in eodem modo operandi etiam iniquo persistit, nisi quia in eadem sententia, & proposito perseverat, ideo omnis Pertinacia Pervicaciam supponit, ac pro eodem solet usurpari. Pertinax ergo dicitur, qui in eodem tenore perseverat, plusquam oportet; Mollis, autem, qui minus quam oportet. Perseverans, qui secundum quod, & quatenus oportet. Unde patet, quod Perseverantia laudatur, quasi in medio existens; mollis autem vituperatur secundum defectum a medio; pertinax vero secundum excessum.

PROPOSITIO XXX.

Temperantiæ indoles, actus, partes recensentur.
D. Thomas 2. 2. q. 141. art. 1. & 2.

1. TEmperantia, ut generatim significat quandam temperiem, aut modum, quum ratio ponit in humanis operationibus, & passionibus, non singularis virtus, sed nomen est omni morali virtuti conveniens, in quo sensu Tullius (1. *de off. c.* 43.) ad temperantiam, inquit, spectat omnis sedatio perturbationum animi, & rerum modus. Restrictius autem sumitur uti frœnum appetitus, in his, quæ maxime hominem alliciunt: Unde secundum Isidorum, (10. *Etym.*) Temperantia virtus est, qua libido, concupiscentiaque frænatur. (*art.* 3.) Primus autem motus appetitus sensitivi rationi repugnat propter immoderantiam: Ex se enim rationi non repugnat. (*art.* 4.) Est igitur Temperantia circa concupiscentias maximarum delectationum; et quia delectatio consequitur operationem naturalem, & maxime naturales animalium operationes sunt illæ, quibus conservatur natura individui per cibum, & potum, & natura speciei per conjunctionem maris & fœminæ, ideo hujusmodi delectationes maxime per Temperantiam frænari oportet. Hæ vero Gustum, & Tactum con-

consequuntur, Tactum vero præcipue. (*art.* 5.) Nam in delectationibus primario attenditur ad usum necessariorum, secundario autem ad illud, quod usum reddit magis jucundum, veluti sapor, odorque in cibo, pulchritudo, ornatusque in fœmina. Temperantia autem præcipue versatur circa delectationem, quæ oritur ex ipso usu necessariorum, quæque ad Tactum pertinet; secundario vero circa delectationes aliorum sensuum, quæ usum necessariorum delectabiliorem faciunt. Et quum Gustus sit Tactui propinquissimus, ut dictum est, (*prop.* 5.) ideo Temperantia post tactum magis circa Gustum est, quam circa sensus alios. (*art.* 6.) Temperantiæ porro regula vitæ necessitas est, ad quam veluti ad finem humanæ actiones, natura duce diriguntur, ut tali nimirum modo eis utamur, quantum vitæ necessitas requirit. Quo autem res est magis vitæ necessaria, & quo majorem affert delectationem, eo difficilius est abstinere. (*art.* 7.) Unde merito Temperantia inter præcipuas, & Cardinales virtutes recensetur.

2. Quia vero Temperantiæ inter omnes virtutes attribuitur quidam decor, & moderationis gratia, (*q.* 143. *art.* 1.) ut est apud Ambros., (*de offic.*) & vitia ei opposita maximam adjunctam habent turpitudinem, duæ veluti integrales ei partes assignantur, nimirum Verecundia, per quam quis refugit turpitudinem temperantiæ oppositam; & Honestas, quæ dicta est, quasi honor status, per quam Temperantiæ pulchritudo, ac decor amatur. Species autem Temperantiæ, sive subjectivæ ejus partes ex objectorum diversitate desumuntur. Tactus porro delectationum duo sunt genera. Aliæ pertinent ad usum necessariorum pro conservatione Individui, & de his circa cibum est Abstinentia, circa potum est Sobrietas. Aliæ pertinent ad conservationem speciei, & de his circa copulam est Castitas, circa alia vero, quæ copulam comitantur Pudicitia. Partes autem Temperantiæ potentiales tres assignat Tullius, nimirum Continentiam, Clementiam, & Modestiam, de quibus omnibus pauca.

3. Et primo quidem Verecundia est timor dedecoris ex turpi commisso, ut ex Damasceno, (2. *de fid. c.* 15.) & Greg. Nysseno (4. (*de Crea. c.* 14.) habetur, in quo partim cum Erubescentia convenit, quæ definiri potest timor dedecoris ex turpi apprehenso. Timor enim dedecoris duo operatur, (*q.* 144. *art.* 1, & 2.) primum, ut turpe vitemus propter infamiæ timorem; secundum, ut si in rem turpem inciderimus, conspectum hominum fugiamus, quorum primum, inquit laudatus Nyssenus, ad Erubescentiam pertinet, secundum ad verecundiam, quamvis hæc duo vulgo pro eodem usurpentur. Neutra igitur virtus est, ut in 4. Ethic. dicitur, non enim habitum, sed passionem significant, neque earum motus ex electione est,

est; sed ex impetu quodam passionis, qui tamen quandoque virtus dicitur, secundum quod hoc nomine bonum aliquid, & laudabile in humanis actibus designatur. Hinc, ut in 2. Rhetoric. dicitur, maxime verecundamur I. ab optimis, quorum judicium est rectius. II ab irrisoribus, & loquacibus, per quos apud multos diffamamur. III. ab iis, quorum amicitiam cupimus, aut ab quibus primo aliquid poscimus, aut qui hactenus de nobis bonam opinionem habuerant. IV. apud conjunctos, quorum de nobis est & testimonium verius, & improperium crebrius. Minus autem de Peregrinis, aut ignotis, taciturnis, rudibus, & eodem vitio affectis.

4. Honestas juxta Isidorum dicitur, (10. *Ethim. c.* 8.) quasi honoris status, unde honestum est, quod honore dignum. Honor autem debetur Excellentiæ, quæ in hominibus maxime consideratur secundum virtutem. (*q.* 145. *art.* 1.) Hinc amor, & studium ejus pulchritudinis, ac decoris, qui virtutem comitatur, (*art.* 2.) Honestas etiam dicitur. Inde honesta persona est, quæ honesta sectatur, sive quæ status sui honorem servat. Quum autem per Temperantiam vitia, quæ sunt homini magis turpia, & indecora corrigantur, (*art.* 4.) inde honestas singulari quadam ratione Temperantiæ tribuitur, non ut virtus adnexa, sed ut conditio, & pars integralis illius.

5. Inter partes porro Temperantiæ subjectivas prima ponitur Abstinentia, (*q.* 146. *art.* 1. *&* 2.) quæ ciborum appetitum maxime homini naturalem secundum rationem moderatur. Unde in scientia dicitur, (2. *Petr.* 1.) administrandam abstinentiam, ut nimirum sciat homo cibis abstinere pro congruentia eorum, cum quibus vivit, & personæ suæ, & pro valetudinis suæ necessitate, ut Aug. loquitur, (2. *Ev. qq. c.* 11.) & habetur in cap. Quod dicit. dist. 41. Ex quibus infertur contra Manichæos, & alios priorum sæculorum Hæreticos, nullum potus, aut cibi genus jure naturæ esse homini prohibitum, nisi quatenus valetudini perniciosum. Omnia enim munda mundis. (*Ad Tit.* 1.) Ubi Hieronym: quia putabant inter cibos esse distantiam, ut aliqui mundi, aliqui viderentur immundi, propterea dixit: Omnia munda mundis, id est, iis qui in Christum credunt, & sciunt omnem creaturam bonam esse, & nihil abjiciendum, quod cum gratiarum actione percipitur. (*ibid.*) Coinquinatis autem, & infidelibus nihil est mundum. Inquinata est enim eorum mens, & conscientia: propterea quæ munda sunt per naturam, eis immunda fiunt.

6. Utrum vero Adamo, & ante diluvianis Patribus usus carnium fuerit a Deo prohibitus, & non nisi post diluvium permissus, disputatum est. Affirmant cum Nicolao Lyrano Tostatus, & Dionysius Carthusianus, favere videtur Chrysostomus, (*hom.* 27. *in Genes.*) qui exponens illud: Omne quod movetur, & vivit, erit vobis in cibum

bum &c. Hinc habetur, inquit, initium edendarum carnium, non ut ipsas ad ventris ingluviem paret, sed quia ex ipsis Noe sacrificaturus erat, & Deo gratias acturus, ne videamur quasi a consecratis abstinere, vescendi facultatem concessit. Hieronym. quoque (1. *cont. Jov.*) esum carnium usque ad diluvium, inquit, ignotum fuisse. Et item: A paradiso ejectus non protinus accepit licentiam carnium vescendarum, sed tantum poma arborum, & fruges segetum, & olera herbarum ei traduntur in cibum, non carnes, quæ in Paradiso non erant. Consonat Theodoretus (*interrog.* 55. *in Genes.*) Mox creatum hominem fructu seminum, & arborum vesci jussit; post diluvium vero majores illi delicias largitur, jubens occidere, & comedere animalia. Ex quibus omnibus D. Thom. (1. 2. *q.* 102. *art.* 6.) Dicendum, quod esus plantarum fuit apud homines etiam ante diluvium, sed esus carnium videtur esse post diluvium introductus. Hoc autem ipso loquendi modo D. Thom. satis significat, esum carnium ante diluvium nulla positiva Dei lege fuisse prohibitum, aut saltem de ea prohibitione certi nihil affirmari posse. In rebus enim ex sua natura indifferentibus concessum intelligitur, quod non invenitur expresse prohibitum, ut in reg. juris habetur; sed cibi omnes suapte natura homini indifferentes sunt, ut ostensum est: ergo quod non est expresse prohibitum, concessum intelligitur; esus autem carnium ante diluvium nusquam invenitur expresse prohibitus, ut patet Scripturas legenti: ergo. Confirmatur. Lex cibaria hæc homini data legitur: (*Genes.* 2.) Ex omni ligno paradisi comede; de ligno autem scientiæ boni, & mali ne comedas: ergo si alium cibum Deus homini prohibuisset, illum utique expressa lege similiter prohibuisset. Confirmatur 2. ratione D. Thom. (*1. p. q.* 96. *art.* 1.) Nam sicut in generatione, ita & in usu rerum naturalium imperfectiora cedunt perfectioribus. Unde plantæ utuntur terra, & humore ad sui nutrimentum; animalia autem plantis: ergo similiter homo & plantis, & animalibus, quibus dominatur. Hinc venatio, & occisio animalium etiam innocuorum justa est, & naturalis, ut habetur in 5. Politic. quia per eam homo sibi non vendicat, nisi quod natura suum est; hoc autem naturale dominium erat in homine ante diluvium, & multo perfectius in homine recens creato: ergo potuit Adamus, & Antediluviani ad sui nutrimentum animalibus uti.

7. Neque potuisse solum, sed de facto usos fuisse non contemnendis conjecturis affirmari potest. Nam Adamus a Deo edoctus, & deinde ejus posteri pelliceis vestibus usi sunt: (*Genes.* 3.) si ergo ad vestem sibi comparandam, pecudes interficere licebat, cur earum carnes saluberrimas, volucribus, ferisque relinquerent? quum usus ciborum, eorumque appetitus, & quæ inde consequitur delectatio multo sit

sit major, & magis naturalis homini, quam usus, & appetitus vestium, quæ non naturæ, sed arti debetur, ut ad rem aliam obsevat D. Thom. (2. 2. q. 146. *art.* 2.) Item: Abel dicitur, (*Gen.* 4.) fuisse pastor ovium, quem & alii ex antediluvianis Patribus sequuti sunt; sed ad pecudes Deo offerendas, aut ad pelles tantum detrahendas ea pascendarum ovium cura, ac labor necessarius non erat: ergo & primi parentes, & reliqui antediluviani pecudum carnibus pascebantur. Confirmatur: Si enim greges, & armenta non nisi sacrificiorum causa pascebantur, earum bestiarum numerus in infinitum excrevisset, iisque multiplicatis, & vastationis segetum, & plantarum, & ipsi hominum securitati, & quieti maximum extitisset periculum. Præterea: Qui edunt hostias, participes sunt altaris, ut in prima ad Corinthios (*c.* 10.) dicitur; sed Patres antediluviani in honorem Dei hostias mactabant, ut patet in Abele: ergo de altari eos participasse credendum est. Neque enim omnia sacrificia holocaustomata fuisse dici potest, quæ tota igne consumerentur. Id enim gratis asseritur. Ita namque voluit Deus sibi victimas immolari, ut simul in hominis utilitatem aliquam cederent. Unde animalia in sacrificium oblata occidebantur, inquit D. Thom., (1. 2. *q.* 102. *art.* 3.) quia occisa veniunt in usum hominis, secundum quod a Deo dantur homini ad esum, & ideo etiam igne cremabantur, quia per ignem decocta fiunt apta humano usui; sed hæc fiebant etiam ante diluvium: ergo credibile est etiam ante diluvium immolatas carnes in usum hominum fuisse concessas. Denique: Discretio mundorum animalium ab immundis nota erat ante diluvium, dicitur enim: (*Gen.* 7.) Ex omnibus mundis animalibus tolle septena, & septena; ex immundis autem duo, & duo. Ex quo videtur, esum animalium antediluvianis fuisse permissum. Unde enim sciebat justus, (Noe) inquit Chrysostom. (*hom.* 42. *in Genes.*) quænam munda, quænam immunda? Nondum quippe distinctio hæc facta fuerat, quam postea Judæis in suis legibus Moyses statuit. Sciebat ergo a se ipso, & ab insita naturæ suæ doctrina, quam & ratio dictavit. Nihil enim immundum ex iis, quæ Deus fecit.... Sed eo modo, quo in nonnullis locis ab aliquibus ut immundis abstinent aliqui, aliqui illis ipsis vescuntur consuetudine inducti, sic & tunc quoque erat. Ipsa scientia Justo insita docebat, quænam ad cibum accommoda, quæ autem immunda, non quod ita sint, sed quod pro immundis habeantur. Nam cur asinum immundum censemus, quamvis seminibus tantum pascatur, alia autem quadrupeda cibo convenientia putamus, etiam si immundo alimento nutriantur? Scientia a Deo nobis indita horum est doctrix. Hæc Chrysostom. ex quo D. Thom. qui etiam non citatis ad pompam, & ostentationem Patribus, ut sæpe di-

diximus; nihil in hujusmodi rebus, nisi cum eis, atque ex eis loquitur, D. Thom. inquam, quum illud sibi objecisset argumentum, primum respondet, quod distinctio mundorum, & immundorum animalium non fuit ante legem quantum ad esum, sed solum quantum ad sacrificiorum oblationem; quia de quibusdam determinatis animalibus sacrificia offerebantur. Deinde juxta allatam Chrysostomi doctrinam subjungit: Si tamen quantum ad esum aliqua erat ante legem (aut etiam ante diluvium, nam de eo tempore textus loquitur) animalium discretio; hoc non erat, quia esus aliquorum reputaretur illicitus, quum nulla lege esset prohibitus, sed propter abominationem, & consuetudinem, sicut & nunc videmus, quod aliqua cibaria sunt in aliquibus terris abominabilia, quæ in aliis comeduntur. Ubi sub dubio relinquit D. Thom. an Noemi tempore quantum ad esum aliqua fuerit mundorum, & immundorum animalium distinctio, diserte tamen affirmat, nullius animalis esum ante Moisem positiva lege fuisse prohibitum. Nec me latet quorumdam opinio, qui quum existiment Genesis librum non nisi post datam legem fuisse scriptum, ea per quamdam anticipationem, sive κατὰ πρόληψιν dicta volunt ad eos, quibus nota lex erat. Sed Chrysostomi, & D. Thomæ solutio aptior & commodior videtur.

8. Porro quamvis circa esum carnium nihil antediluvianis patribus Deus præscripserit, tamen aliquem ciborum delectum ex Dei præscripto semper fuisse observandum ex sacris Scripturis liquet. Adamo enim recens creato de non edendo fructu arboris scientiæ boni, & mali præceptum est impositum, quo etiam præcepto posteros ejus omnes obligatos fuisse non est dubium. Deinde quum esus carnium post diluvium aut introductus fuisset, aut latius propagari cœpisset, eam Deus hominum licentiam quodam abstinentiæ præcepto temperavit: Omne, inquit, (*Gen.* 9.) quod movetur, & vivit, erit vobis in cibum, excepto quod carnem cum sanguine non comedetis. Unde Hebræorum Rabbini septimum Noachidarum præceptum derivant de membro animalis viventis non comedendo, de quo alibi. Denique data per Moisem lege ciborum mundorum, & immundorum discretio est instituta. Lis tamen nobis est cum Recentioribus Hæreticis, Luthero, Calvino, Kemnitio existimantibus ciborum delectum omnem ita cum Synagoga, & Judaicis ritibus extinctum, ut nunquam in Christi Ecclesia aliquid hujusmodi observatum fuerit, observarive possit citra Judaismum, & perniciosam superstitionem. Ita Kemnitius; (*in* 4. *parte Examin.*) & Kemnitio multo recentior Dallæus, (*l.* 2. *de Jejuniis, & Quadrages.*) quos ex nostris doctissime confutarunt Bellarminus, (*Controv.* 3. *de jejun.* 1. 3.) Natalisque Alexander Diss. 4. Sæc. 2.

9. Et primo quidem abstinentiam ab cibis aliquibus fuisse in Ecclesia Christi præceptam, & observatam patet ex primo Apostolorum Concilio, ubi dicitur: (*Act.* 15.) Visum est Sp. Sancto, & nobis nihil ultra imponere vobis oneris, quam hæc necessaria, ut abstineatis a fornicatione, & ab immolatis simulacrorum, & suffocato, & sanguine. Et hanc quidem Apostolicam legem, quamvis temporaneam, & provisionalem, tamen usque ad nonum sæculum in privatis quibusdam Ecclesiis ob Apostolorum reverentiam, & majoris perfectionis gratia fuisse observatam supra adnotavimus; (*prop.* 28.) sed præceptum illud circa ciborum delectum Apostolica, id est, humana authoritate statutum est: ergo est in Ecclesia Christi legitima authoritas, nonnulla statuendi circa ciborum delectum, cui obtemperantes, & a quibus nos custodientes Christiani bene agemus. Deinde quum coalescente jam Ecclesia, & offensionis periculo cessante, lex illa Apostolica perpetuæ abstinentiæ obsolevisset, edoctis ab Apostolo Christianis omnia esse munda mundis, & nihil abjiciendum, quod cum gratiarum actione percipitur, salubriter institutum est, ut aliquibus saltem per annum diebus, Christiani ab cibis aliquibus abstinerent. Inde Quadragesimale jejunium, & quatuor anni tempora, abstinentia feriæ sextæ, & Sabbati, de quorum origine, & forma alibi agetur. (*l.* 17. *p.* 6. *&* 7.) Hic enim solum probare intendimus, a prima Ecclesiæ institutione usque ad nostra tempora aliquam ab cibis aliquibus abstinentiam, quibusdam saltem anni diebus fuisse servatam. Porro jejunium esse actum virtutis ex triplici ejus fine probatur. (2. 2. *q.* 147. *art.* 1. & 2.) Adhibetur enim & ad frænandam libidinem, nam sine Cerere, & Bacho friget Venus, ut ex antiquis habet Hieronym., (2. *cont. Jovin.*) & ad satisfaciendum pro peccatis, unde dicitur: (*Joel.* 3.) Convertimini ad me in toto corde vestro, in jejunio, & fletu &c. Item ut mens facilius ad divina elevetur, nam gravantur corda crapula, & ebrietate. Actus autem virtutis potest esse materia præcepti. (*ibid. art.* 3.) Jejunium igitur, quo quisque tenetur uti, quantum sibi necessarium est ad prædicta, sic in communi acceptum, cadit sub præcepto juris naturæ. Sed determinatio temporis, & modi jejunandi secundum convenientiam, & utilitatem populi Christiani cadit sub præcepto Legis positivæ, quam semper in Ecclesia fuisse & Apostolorum, & veterum Christianorum exemplis, & adductis Scriptorum testimoniis firmant Authores laudati.

10. Respondet tamen cum Kemnitio Dallæus jejunium jure naturæ præceptum, & in sacris litteris commendatum illud esse, quo cibo aut nullo, aut parcissimo utimur: inde ciborum parcimoniam præcipi posse; non ciborum delectum. Hic lapis offensionis. Quatuor enim

enim sunt, quæ illis in Catholicorum jejuniis displicent. 1. Quod more Ebionitarum, & Encratitarum, aut Judæorum videmur cibos aliquos, tanquam ex se malos, aut immundos respuere. 2. Quod ad rationem jejunii abstinentiam a carnibus, & lacticiniis requiramus. Jejunat enim, inquiunt, qui vel nihil edit, vel parcissime. Hoc carnem domat, & spiritui subiicit, purgat animam, mentem elevat, ut Aug. inquit, (*Serm.* 230. *de orat.*, *& Jejun.*) sive quis carnes, sive pisces, aut olus edat. 3. Quod delectum ciborum Ecclesia ita præcipiat, ut transgressores peccati reos faciat. 4. Quod hunc ciborum delectum meritorium apud Deum esse velimus, & cultum Dei ex re indifferenti faciamus. Ex qua opinione argumentantur primo plura loca Scripturarum adducentes, quibus ciborum ille delectus prohibetur, ut illud Christi Domini: (*Matth.* 15.) Quod intrat per os non coinquinat hominem... Et Apostoli: (*ad Colos.* 2.) Nemo vos dijudicet in cibo, & in potu .... (1. *ad Timoth. c.* 4.) Erunt in novissimis diebus prohibentes nubere, & jubentes abstinere a cibis, quos Deus creavit ad participandum cum gratiarum actione ..... (1. *ad Corint. c.* 10.) Omnia munda mundis .... Omne quod in macello venit, manducate &c. Verum hæc futilia sunt, neque militant in Catholicos, qui præter statutos illos ab Ecclesia dies, omni ciborum, & potuum genere indifferenter utimur; immo in illis ipsis diebus ciborum omnium usus ægrotis Medicorum judicio permittitur, & etiam valentibus ex justa causa privilegio quodam conceditur. Unde ea loca, inquit Hieronym., (2. *cont. Jovin. c.* 2.) Marcionem designant, & Tatianum, & reliquos Hæreticos, qui abstinentiam indicunt perpetuam ad destruenda, contemnenda, & abominanda opera Creatoris. Nos autem creaturam omnem laudamus Dei; sed maciem saginæ, abstinentiam luxuriæ, & jejunium saturitati præferimus. Designant Manichæos, inquit Augustin., (*cont. Adim. cap.* 14.) qui non propterea temperant a cibis talibus, ut vel concupiscentiam refrænent, vel infirmitati alterius parcant, sed quia ipsas carnes immundas putant, & earum creatorem Deum esse negant. Nos autem tenemus Apostolicam doctrinam dicentem: (*Tit. c.* 1.) omnia munda mundis, servata tamen moderatione Evangelica, ut non graventur corda nostra crapula, & ebrietate. Contra vero, inquit Kemnitius: Nam ideo carnibus abstinemus, non autem piscibus, quia Dominus terræ, non aquis maledixisse dicitur: sentimus ergo carnes maledictas, atque adeo ex semet immundas esse. Item: carnibus abstinemus, quod pravos concupiscentiæ motus foveant; sed hoc ex ipsa earum natura provenit: ergo carnes suapte natura malas, & immundas putamus. An hæc, inquit Kemnitius, procul absint ab Tatianorum, & Manichæorum fundamentis lector judicet.

Item causa prohibitionis quorumdam ciborum in Ecclesia Pontificia, inquit, inde clarissime colligitur, quod in consecrationibus suis (benedictiones dicere voluit) expressis verbis petunt, ut Diaboli vis, ac potestas a creaturis expellatur; & per consecrationem fiant sanitas mentis, & corporis: ergo putant (Catholici) creaturas per se, in prohibitis temporibus, quando non consecrantur, a potestate Diaboli infectas inquinare animam, & corpus, nisi Diabolus Pontificiis exsecrationibus inde exorcizetur. Hæc Kemnitius tam Pontificiorum, seu Catholicorum rituum, quam veræ Religionis ignarus.

11. Ad primum enim respondemus, rationem illam, & alias huic similes, uti quod Christus Dominus carnes, nisi ex legis præscripto edisse non legatur &c. veluti congruentias quasdam mysticas ab quibusdam Catholicis adhiberi; non iis tamen nititur Catholicæ Ecclesiæ doctrina, & usus, sed in exemplis Sanctorum utriusque Testamenti, & solidissima ratione, nimirum: jejunium assumi præcipue ad corpus edomandum, & subjiciendum spiritui; ex genere autem suo carnes magis nutriunt, atque adeo majores corpori vires, ac fomitem, & pabulum concupiscentiæ præbent, quam cæteri cibi, ac deinde ea, quæ carni propinquiora sunt, uti lac, & ova, quæ ut ex sententia veterum Ægyptiorum, inquit Hieronym., (*loc. cit.*) nihil aliud quam caro liquida, & sanguis albus esse videntur. Ad secundum distinguo majorem: Et ideo eas malas, aut immundas natura censemus, nego; & non tales censemus, sicut Tatiani, & Manichæi, concedo. Quia ergo concupiscentiæ fomes sunt, aliquandiu eis abstinemus; non vero omnino, quum ille, quamvis præcipue carnium, omnis tamen cibi effectus sit. Nec ideo eas malas putamus. Non enim illum effectum præstarent, nisi bonæ essent, & corporis nutritivæ, ex quo per accidens propter naturæ corruptionem per originale peccatum, ut alibi (*l. 9. prop. 7.*) dicetur, pravi in nobis concupiscentiæ motus oriuntur. Unde Augustinus: (*l. 10. Confes. cap.* 31.) Non ego, inquit, immunditiam obsonii timeo, sed immunditiam cupiditatis. An hæc, ego inquam, Tatianorum, & Manichæorum doctrina sit, lector judicet. Ad tertium nego consequentiam, quæ in multis peccat. Nam primo: sunt in Ecclesia benedictiones non solum carnis, sed etiam panis, & olerum, & aquæ, nec tamen horum usus est aliquo tempore prohibitus. Secundo: Si carnibus non uteremur, nisi benedictis, non solum in Quadragesima, & aliis similibus diebus, sed toto anno iisdem abstinerent Christiani plerique, qui etiam in ipso die Paschæ de ea benedictione non curant, quippe qui sciant ritum hunc liberæ observationis esse, non de necessitate præcepti. Tertio: Cur in Quadragesima carnibus abstineremus, si in causa esset earum immunditia, quæ per benedictionem

pur-

purgari posset? Pie ergo & religiose benedictiones hujusmodi in Romana Ecclesia adhibentur, non ut per eas creatura Dei, quæ mala esse non potest, bona fiat, sed ut procul absit ab eis perversissimi hostis invidia, quæ creaturis Dei bonis ad humani generis perniciem abutitur. Unde etiam, quamvis minore solemnitate pransuri ex pia, & antiqua consuetudine mensam benedicimus, & quadam quasi practica benedictione rem quamvis honestam acturi, crucis nos signo munimus priscorum Christianorum ritu, cujus & Basilius, (*l. de Sp. Sanc. c.* 27.) & multo antiquior Tertullianus (*l.* 2. *de corona militis c.* 3.) testes sunt. Solemnis autem illa carnis, & ovorum benedictio ideo in his potissimum adhibetur, quoniam post Quadragesimalem abstinentiam ad eorum usum redituris, vel propter desuetudinem, vel propter irritationem appetitus ex diuturna privatione; per quam avidius eduntur, perniciosa esse poterant, atque adeo ut nobis ad mentis, & corporis sanitatem prosint, & Diaboli insidias repellat, Dominum per benedictiones illas deprecamur. (*Ps.* 66.) Oppilet ergo iniquitas os suum. Ex secundo autem capite sic argumentatur Kemnitius: Jejunium est actus Temperantiæ; sed temperantiæ non opponitur ciborum qualitas, dummodo sana, & innocua sit, sed immoderatus usus eorum: ergo non carnes, aut ova, sed immoderatus istorum usus ad rationem jejunii pertinet. Non enim qualitas ciborum, ut est apud Isidorum, (*l.* 2. *Sent. sive de Sum. Bono. c.* 42.) sed eorum cupiditas est cavenda. Nam sæpe accuratius præparata sine gulæ concupiscentia degustantur, & sæpe abjecta, & vilia magna aviditate sumuntur. Sicque fit, ut non sit in culpa ciborum qualitas, sed illud deputetur in vitium, quod cum desiderio degustatur. Unde magis pugnat cum ratione jejunii, inquit Kemnitius, si quis ventrem optimis piscibus, & laute præparatis fructibus repleat, quam si carnibus fumo duratis, arido caseo, & rancido butyro famem arceat. Confirmatur ex Augustino ajente, (*l. de Mor. Manichæor. c.* 14.) carnes non coinquinare hominem, dum sine ulla offensione, sine ulla infirma opinione, sine ulla libidine sumantur; sed ita sumi possunt quocumque tempore sumantur: ergo. Ad argumentum distinguo majorem: Non pertinet ad rationem jejunii, ad quod lege naturæ tenemur, concedo; ad quod lege positiva tenemur, nego. Fatemur enim, jure naturæ nullum esse cibum prohibitum, quod corporis saluti non noceat; sed jure positivo divino, aut humano prohiberi aliquos cibos posse, aut in perpetuum, ut lege Mosaica, & Apostolica, aut ad dies aliquot, ut lege Ecclesiastica, id vero contendimus. Et in primo quidem sensu loquutos Isidorum, & Augustinum contra Manichæos disputantem patet ex contextu, & ex his, quæ de jejunio Quadragesimali, & Ecclesiastico ipsi-

ipsimet docent. Similiter fatemur eum Apicium, Lucullum, aut Crispinum, qui mullum sex millibus emat, plus peccare contra præceptum, sive abstinentiam naturalem, sive de jure naturæ observandam pro vita animali, quamvis non peccaret contra abstinentiam Ecclesiasticam. Contra jus autem positivum plus peccavit Adamus unius pomi morsu, quam Lucullus cum tota cœna ad Apollinem. Audiatur ipsemet jejunii Ecclesiastici impugnator Dallæus: Fateor, inquit, si vel cibi, quos Deus (idem nos de Ecclesia) prohibuit, sumantur, vel si quos concessit, non eo modo, quo jussit, & qui rationi consentaneus est, sumantur, eo peccari; sed utrumque præter cibi naturam accidit ex vescentis inobedientia.

12. Negat tamen Dallæus, (quod erat tertium) negat Kemnitius Ecclesiam cibos natura sua bonos posse sub pœna peccati prohibere. Sed cur enim vero? Nam primo Ecclesiam potestatem habere legislativam & ipsi fatentur adversarii, & alibi firmabitur. (*l.* 11. *prop.* 9.) Legem autem Ecclesiæ obligare in conscientia, & ex actu voluntario necessarium facere Dallæus ipse consentit. Unde pro gravi quacumque necessitate dubium non est, inquit, Ministrorum esse preces, & jejunia indicere, & piæ plebis suscipere, atque obedire. Porro abstinere a cibis aliquibus, immo a quocumque jucundo, ac delectabili, sive macerandi corporis causa; sive frænandæ cupiditatis, sive satisfaciendi Deo pro peccatis, sive obtinendi a Deo gratiam aliquam, actus virtutis est, unde & David laudatur, qui allatam aquam a se expetitam ex Bethlehem cisterna noluit bibere, sed libavit eam Domino: (2. *Reg.* 23.) ergo abstinentia hujusmodi esse potest præcepti Ecclesiastici materia. Præterea: Nonne potest Ecclesia præcipere, ut tali tempore, & statis quibusdam diebus, & usque ad certam diei horam abstineamus? Cur ergo præcipere non potest ut ab certis quibusdam cibis abstineamus? Nam omnia tempora indifferentia sunt, sicut omnes cibi. Item Rechabitæ laudantur, (*Jerem.* 35.) quod Jonadabi patris sui de vino non gustando præceptum observarent. Multa etiam erant apud Hebræos jejunia, non a Deo immediate præcepta, sed humana authoritate constituta, ut jejunia quarti, quinti, septimi, ac decimi mensis, (*Zach.* 8.) tum illud quod ex Mardochæi institutione servabatur in memoriam liberationis a persequutione Amani. (*Esth.* 9.) Dices cum Kemnitio, hæc omnia pertinere ad præcepta, traditiones, & doctrinas hominum, quas Christus in Judæis, & Paulus reprehendunt: Ne tetigeritis, ne gustaveritis, ne contrectaveritis &c. Contra vero: nam filii Jonadab de ea observatione laudantur, & remunerantur a Deo suæ stirpis perpetuitate. Laudatur item Mardochæus, & quatuor illorum mensium jejunia vertenda dicuntur in gaudium, & solemnitates præcla-

claras: non ergo ad κακοζηλίαν & Judaicas superstitiones a Christo, & Apostolis improbatas referenda sunt. Denique: In Ecclesia est aliqua potestas, quæ Apostolicæ authoritati successit, quod alibi probatur; (*l.* 11. *prop.* 9.) sed Apostoli Christianis omnibus prohibuerunt esum suffocatorum, & sanguinis, (*Act.* 15.) ut ante dictum est. Paulus autem perambulabat Ciliciam suadens custodire præcepta Apostolorum, & seniorum: ergo delectus aliquis ciborum Ecclesiastica authoritate præcipi potest. Accedunt Conciliorum, & Patrum testimonia, quæ apud Bellarminum, Azorium, (*l.* 7. *de* 2. *Eccles. præcepto*) & alios videri possunt. Do pro omnibus Augustinum ajentem: (*Serm.* 62. *de Tempor.*) In Quadragesima non jejunare peccatum est; sed Quadragesimale jejunium non a Christo immediate institutum est, sed ab Apostolis, & Patribus, & juxta eosdem Patres, & Concilia abstinentiam a carnibus necessario includit, neque solum his diebus a carnibus abstinemus, inquit Gregor., (*c. denique dist.* 4.) sed etiam ab omnibus, quæ sementinam trahunt originem carnis, a lacte videlicet, ovis, caseo, & cæteris, quæ lacticinia dicuntur, idque ita, ut omnia quis mallet pati, quam vetitum tangere nutrimentum, ut loquitur Chrysostom., (*hom.* 6. *ad pop. Ant.*) neque id solum palam ratione scandali, sed etiam in occulto, ubi etiamsi hominum conscientiam fugiant, & clausis parietibus vescantur carnibus, divinam correptionem non effugient, ut est apud Theophilum Antiochenum: (*ep.* 3. *de Pas.*) ergo abstinentia, & delectus ciborum quorumdam potest Ecclesiastico præcepto constitui cum obligatione in conscientia, quod erat tertio loco propositum.

13. Quartum erat disputationis caput de utilitate, & fructu, sive de merito Christianæ abstinentiæ. Non est igitur quæstio, utrum jejunium sit meritorium, quod Dallæus, & Recentiores Calvinistæ, & Lutherani non negant; sed utrum delectus ille ciborum, sive abstinentia a carnibus, ovis &c., quam de ratione jejunii Ecclesiastici esse tuemur, alicujus utilitatis, & meriti sit apud Deum? Jejunium etenim eatenus est utile, ac meritorium apud Deum, quatenus vitia comprimit, mentemque elevat, ac Deum pro peccatis offensum placabilem nobis, ac propitium reddit; sed potus, cibique parcitas, ut ex Ambrosio canit Ecclesia, est quæ carnis terit superbiam, quæ nos ad divina contemplanda reddit idoneos, quæ misericordiam nobis a Deo impetrat; carnis autem, aut olerum esus est quid indifferens, quo bene, aut male uti possumus: ergo ille ciborum delectus nullius est apud Deum meriti. Confirmatur: Nam antiqui Patres, & Doctores hæc eadem, quæ Catholici observamus, in Montanistarum jejuniis condemnabant, ut constat ex Tertulliano ajente, (*l. de*

(*lib. de Jejunio c.* 15.) sibi objici Apostolum detestantem eos , qui jubent cibis abstinere a Deo conditis ; sed neque Montanus , neque ejus sectatores perpetuam abstinentiam præcipiebant ad destruenda , & contemnenda opera Creatoris , ut ipse Tertullianus asserit subjungens : hæc inveniri apud Marcionem , apud Tatianum ; non apud Paracletum : ergo quamvis idipsum clament Catholici ; tamen eorum ; sicut Montanistarum abstinentia , tanquam Marcionis , & Tatiani surculus detestanda est. Hæc Dallæus , quæ tamen facile evanescunt . Fatemur enim , esum carnium suapte natura indifferentem esse ; si tamen prohibitio accedat , aut Dei , ut in lege Adamo , & Hebræis posita , aut Ecclesiæ , ut in lege de Suffocatis , & sanguine , vel de jejunio stati temporis , res suapte natura indifferens materia est transgressionis , aut meriti , atque adeo , sicut per ejus prosequutionem peccare , ita per fugam , & abstinentiam mereri a Deo possumus , sicut Judæus , stante lege , quod Dallæus ait , (1. *de jej. c.* 9.) si suillam ederet , peccabat ; si abstinebat ex fine servandæ legis , ac Deo parendi procul dubio merebatur , non ex suillæ carnis bonitate , aut malitia , sed ex vescentis contumacia , aut non vescentis obedientia . Idem ergo de præcepto Ecclesiæ sibi dictum habeat , nam Ecclesiam , sicut seipsum , audire Christus nos jubet , & Prælatos Ecclesiæ posse jejunia indicere Dallæus fatetur . Deinde : etiamsi nullum accederet Dei , aut Ecclesiæ præceptum , quænam est hæc argumentatio ? Caro est quid indifferens : ergo ea abstinentes non meremur . Quid enim indifferentius aqua , & tamen David , qui noluit bibere , laudatur veluti in Deum religiosus , cui eam libasse dicitur . Nonne actus omnes vitæ suapte natura indifferentes in Deum referentes meremur ? Nam quid aliud sibi vult Apostolus inquiens : (1. *ad Cor. cap.* 8.) Sive manducatis , sive bibitis , sive aliquid aliud facitis , omnia in gloriam Dei facite . Si ergo qui manducat , Domino manducat , & qui non manducat , Domino non manducat , Deo placet uterque , & ex re indifferenti cultum Deo præstat . Quod si rei honestati accedat præceptum , quod mere voluntarium erat , fit necessarium , & intrinsecæ actus bonitati , si in Deum referatur , accedit meritum obedientiæ , quatenus eo fine fit , ut legitime jubenti pareamus propter Deum . Secundum autem elumbe est . Non enim Catholici in Montano leges jejuniorum , neque ciborum delectum , vel opinionem satisfactionis , & meriti damnabant ; sed quod ipse privatus homo Ecclesiam ad suas leges , & placita obligare vellet , easque per summam impudentiam Spiritui Sancto tribueret authori . Hæc Bellarminus . Fieri etiam potuit , ut Catholicus aliquis ea loca Apostoli Montanistis objecerit , quæ Tertullianus avide arripuit , ut speciosa solutione

tione triumpharet. Nam quis nescit, ab Ecclesiasticis Authoribus nonnulla aliquando proferri loca Scripturarum, quæ decretoria non sunt, inquit Natalis Alexander.

14. Porro, ut ad reliquas Temperantiæ partes transeamus, quod circa cibum Abstinentia, id circa potum præstat Sobrietas, (2. 2. *q.* 149. *art.* 1. & 2.) circa potum inquam, ex cujus excessu bonum rationis impeditur, qualis est potus inebrians. Ubi enim est particulare aliquod boni rationis impedimentum, ibi specialem virtutem esse oportet. Sicut autem de carnibus; ita & de vino hic quæri posset: utrum fuerit antediluvianis prohibitum? Nam vinum cum carnibus post diluvium est dedicatum, ut ex Hieronymo habetur in cap. Ab exordio, dist. 35. Christus autem in fine sæculorum extremitatem retraxit ad principium; sed Christianis vinum est prohibitum. Dicit enim Apostolus: (*Rom.* 14.) Bonum est non manducare carnem, neque bibere vinum: ergo in principio mundi vinum fuit prohibitum. Dicendum vero, nullum apparere hujus prohibitionis vestigium. Ne quidem utrum vinum ante diluvium fuerit, scire possumus. Prima enim vini mentio fit post diluvium in Noemi ebrietate, de qua alibi, (*l.* 2. *prop.* 3.) quam Patres Ambrosius, Augustinus, & alii non innoxiam solum, sed & mysticam fuisse volunt; at si fuisset aliqua vini prohibitio, neque Noemus naturam vini inebriantem ignorare potuisset, quod Chrysostomus, Theodoretus, & alii ex Patribus asserunt, neque a transgressione ejus legis excusari posset: nullam igitur hujusmodi prohibitionem extitisse probabilius est. Minor etiam, quæ assumitur, falsa est, dicente Apostolo 1. ad Timotheum: (*Cap.* 1.) modico vino utere propter stomachum tuum. Quod si veteres Christiani, nisi in sacrificio, vino abstinebant, id erat vel majoris perfectionis studio, vel offensionis vitandæ causa, in quo sensu verba illa Apostoli accipienda sunt. (*q. cit. art.* 4.) Inde est, ut quibusdam personis vel propter majus periculum ob debilitatem capitis, sicut pueris, & fœminis, vel propter majorem dignitatem, & inde ortum scandalum, ut Prælatis Ecclesiæ, Magistratibus &c. vinum aut omnino interdicitur, aut nonnisi parce sumendum conceditur.

15. Sicut autem Abstinentia, & Sobrietas modum imponunt iis delectationibus, quæ oriuntur ex appetitu, & usu necessariorum ad conservationem Individui; ita iis delectationibus, quæ oriuntur ex appetitu, & usu necessariorum ad conservationem speciei modum præscribunt Castitas, & Pudicitia. (2. 2. *q.* 151. *art.* 1. & 2.) Pertinet autem ad Castitatem, ut secundum rationis judicium, & electionem voluntatis aliquis moderate utatur delectationibus venereis, in quo sensu specialis virtus est ab Abstinentia distincta. Quamvis

autem Castitas, & Pudicitia pro eodem interdum accipiantur ab Asceticis, tamen Pudicitia ad Castitatem ordinatur non quasi virtus ab ipsa omnino distincta, (*ib. art.* 4.) sed sicut exprimens circumstantiam quamdam, & perfectionem Castitatis. Pudicitiæ enim nomen a pudore sumitur. Maxime autem erubescit homo de actibus venereis, tum propter inobedientiam genitalium membrorum, quæ non subjiciuntur imperio rationis, sicut motus aliorum membrorum; tum propterea quod per actum venereum ratio maxime absorbetur, homoque brutescit. Erubescit autem homo non solum de commixtione venerea, sed etiam de quibuscumque signis ejus, & ad eam conducentibus, ut dicitur in 2. Rhetoric. uti sunt adspectus, & oscula, aut motus, & tactus obscœni. Et quia hæc magis deprehendi solent, neque tam studiose celantur, sicut ipse actus carnalis copulæ, ideo Pudicitia magis respicit hujusmodi exteriora signa; Castitas autem ipsam veneream commixtionem. Exiguus enim ejus pudor est, ut recte Cajetanus, qui de solo actu venereo erubescit. Pudicitia ergo non est nisi etiam usque ad signa, & conducentia ad Venerem se extendat Castitas.

16. Castitati adnectitur Virginitas, quam ita definit D. Thom., (*ib. q.* 152. *art.* 1.) ut sit propositum perpetuo abstinendi ab omni deliberata delectatione venerea. Ex quo virtus Virginitatis ab statu Virginitatis naturalis distinguitur. Ut enim August. (*l. de Virg. c.* 11.) Non hoc in virginibus prædicamus, quod virgines sunt. Hoc enim habent a natura; sed quod Deo dicatæ pia continentia virgines sunt. Quid autem de Virginitate, & Nuptiis Ecclesia Christi teneat contra veterum, & recentiorum Hæreticorum errores fusius est exponendum.

P R O P O S I T I O XXXI.

Virginitas est bona, Nuptiis etiam melior; tamen Nuptiæ etiam ultra primas bonæ sunt. D. Thomas 2. 2. *q.* 152.

1. HAc una propositione quatuor Christianæ doctrinæ capita contra totidem hæreses propugnamus. Prima pars Lutheranos, & antiquiores aliquos impugnat, qui ex odio in Ecclesiasticum Cœlibatum eo usque progressi sunt, ut perpetuam Continentiam, veluti naturæ, ac divinæ institutioni inimicam detestarentur. Secunda pars est contra Jovinianum, qui ut August. inquit, (*de hær. c.* 82.) Virginitatem in Sanctis cœlibem vitam agentibus, conjugatorum fidelium, & castorum meritis adæquabat. Tertia Tatianos, Encratitas, Severianos, Apostolicos, aliosque priscorum temporum hæreticos re-

fellit,

fellit, prohibentes nubere, & nuptias velut Diaboli institutionem detestantes. Quarta denique adversus Tertullianum, & Montanistas militat.

2. Jam vero prima pars suadetur exemplo ipsius Christi Praeceptoris, & Legislatoris nostri, qui docuit nos implere omnem justitiam, & ab ipso discere; sed Christus coelibem vitam duxit: ergo Coelibatus, sive perpetua continentia, aut Virginitas bona est, & laudabilis. Secundo: Idem docuit, (*Matt.* 19.) esse aliquos Eunuchos, qui se castraverunt propter regnum coelorum; sed propter aeternam salutem, sive regnum coelorum fieri non potest, nisi quod honestum est, & laudabile: ergo voluntaria sui ipsius castratio, sive perpetuae continentiae propositum sanctum est, & laudabile. Tertio: Idem dixit, (*ib. c.* 22.) eos, qui non nubent, neque nubentur, similes esse Angelis Dei; sed id, per quod homo fit sanctis Angelis similis, turpe, & illicitum esse non potest: ergo. Confirmatur ex D. Thoma: (*q. cit. art.* 2.) In humanis actibus illud est honestum, & laudabile, quod est rectae rationi conforme. Hoc autem est secundum rationem, ut his, quae sunt ad finem, utamur secundum mensuram congruentem fini. Quum sit ergo triplex hominis bonum, aliud quod in externis rebus consistit, ut divitiae, aliud bonum corporis, aliud bonum animi, inter quae aliud est alio praestantius, ordo rationis exigit, ut minora bona majoribus postponantur. Unde si quis ab aliquibus possidendis abstineat, ut sanitati suae consulat, recte operatur. Igitur & qui aliquibus corporis voluptatibus carere vult propter sapientiae, aut Christianae perfectionis studium, recte, & laudabiliter operatur; ad hoc autem pia Virginitas ab omni venerea delectatione abstinet, ut coelestium contemplationi liberius vacet: (1. *Cor.* 7.) nam mulier innupta, & virgo cogitat quae Domini sunt, ut sit sancta corpore & spiritu. Unde & Homerus Minervam, quam Sapientiam esse volunt, *ἀδμὴν παρθένον*, indomitam virginem esse fingit: ergo. Item: (*q. cit. art.* 3.) in Virginitate integritas corporis est velut materiale; formale autem est mentis propositum ejus integritatis servandae ad vacandum rebus divinis; sed hujusmodi propositum honestum est, & laudabile: nam & apud Romanos Vestales divino cultui mancipatae Virgines eligebantur, & Plato dicitur contemplandae veritatis amore uxorem ducere noluisse: sanctum est igitur, & omni laude dignum virginitatis studium. Quae autem in primam hanc nostrae propositionis partem opponi possunt, egregie, ac dilucide dissolvit D. Thom. quaestionis cit. art. 2, & 3. & in 3. contr. Gent., capite 136, & ex eo nos alibi. (*l.* 12. *prop.* 17.)

3. Secunda pars propositionis ostenditur primo ex Scripturis, quarum authoritas alibi (*l.* 10. *p.* 3.) stabilitur: Status enim Resurre-

 ctio-

ctionis perfectior erit statu vitæ mortalis; sed filii Resurrectionis neque nubent, neque nubentur, sed erunt sicut Angeli Dei: (*loc. cit.*) ergo status perpetuæ continentiæ statu conjugatorum nobilior est, & perfectior. Confirmatur: Christianus eo perfectior, quo Christo similior; sed Christus virginitatem servavit: ergo. Confirmatur item apertissime ex verbis Apostoli: (*Epist. cit.*) Qui matrimonio jungit virginem suam, bene facit; & qui non jungit, melius facit. Et de viduis: Si dormierit vir ejus, libera est, cui vult, nubat; beatior autem erit, si sic permanserit: ergo ne dum status virginitatis, verum etiam status viduitatis statu matrimonii præstantior est. Præterea: (*ib. art.* 4.) Bonum divinum est potius humano, & bonum animi bono corporis, & bonum vitæ contemplativæ bono vitæ activæ, ut in 10. Ethicor. dicitur; sed propositum Virginitatis ordinatur ad bonum animi secundum vitam contemplativam, quæ in æternorum cogitatione consistit secundum perfectissimam sui rationem; conjugium autem ordinatur ad bonum corporis, nimirum propagationem speciei, & pertinet ad vitam activam, quia conjugatis opus est cogitare ea, quæ sunt mundi: ergo indubitanter Virginitas præferenda est continentiæ conjugali. Minor expressa est Apostoli dicentis: Qui sine uxore est, solicitus est, quæ Domini sunt, quomodo placeat Deo; qui autem cum uxore est, solicitus est quæ sunt mundi, quomodo placeat uxori, & divisus est. Et mulier innupta, & virgo cogitat quæ Domini sunt, ut sit sancta corpore, & spiritu; quæ autem nupta est, cogitat quæ sunt mundi, quomodo placeat viro.

4. Confirmatur item ex definitione Romanæ Synodi sub Siricio, cujus contra Jovinianum, & socios sententia legitur in Epist. ejusdem Siricii ad Clerum Mediolanensem. Huic adde Ambrosium in libro de Virginibus, Hieronymum duobus contra Jovinianum libris, Cyprianum, & Augustinum in libris de Virginitate, Chrysostomum, cujus ipsamet sunt nostræ propositionis verba, omnes denique tam Græcos, quam Latinos Patres. Sed horum testimonia nullius momenti esse putant recentiores Joviniani discipuli, quos inter Danæus: Ex nimiis istis, ait, Virginitatis laudibus conjugium non tantum in contemptum, sed in odium Christianorum adductum est, adeo, ut qui conjuges essent, in carne vivere dicantur, & Deo placere non posse, ut ab impio Siricio Romano Episcopo fuerat pronuntiatum.... Ambrosius sui sæculi falsæ opinioni, tanquam tyrannico cedens imperio Jovinianum damnat, Siricium laudat.... Hoc cur erroneum sit, neque Hieronymus, infensissimus ille conjugii osor, & hostis, ac pœne Manichæanus, vel Tatianus docet, neque alius quisquam veterum probavit. Ita Danæus, ex quo ejus simia Piceni-

ninus ; Erratis, inquit ; vos cum vestro Papa Siricio : matrimonium a Deo est, nec invisum Deo reddere potest, qui eo copulatur. Hæc illi pro solita sua modestia, & in antiquos Patres reverentia. Neque adeo recens est ista calumnia. Jam inde enim ab Hieronymi & Augustini ætate ita blatterabant Hæretici. Unde Hieronym. obtrectatores suos acriter insectatur in Apologia ad Pammachium. Augustinus vero quoniam jactabatur, inquit, (2. *Retr. c.* 22.) Joviniano responderi non posse cum laude, sed cum vituperatione Nuptiarum, propter hoc librum edidi, cui titulus : De bono Conjugali. Cui postea librum de Sancta Virginitate adnexuit. Quam autem vana sit hæc veterum, & recentiorum Hæreticorum in Patres illos, & in Catholicos accusatio, ex mox dicendis liquido constabit.

5. Dicimus enim 3. contra Tatianum, Encratitas, & Manichæos : Nuptiæ bonæ sunt, & a Deo institutæ : honorabile conjugium in omnibus, & thorus immaculatus, (*Heb.* 13.) immo Sacramentum magnum in Christo, & Ecclesia, ut alibi dicetur. (*l.* 16. *p.* 10.) Nam primo : Christus Dominus Nuptiis interfuit, (*Joan.* 2.) ibique initium miraculorum suorum fecit; id autem non fecisset, si Nuptiæ turpes essent, ac Deo invisæ : ergo. Secundo ex ejusdem Domini verbis : (*Matt.* 19.) Qui fecit hominem ab initio, masculum, & fœminam fecit eos &c. Quod ergo Deus conjunxit, homo non separet. Tertio ex Apostolo : (*Ep. cit.*) Si acceperis uxorem, non peccasti, & si nupserit virgo, non peccabit .... Qui matrimonio jungit virginem suam, bene facit .... Non peccat si nubat .... Cui vult nubat, tantum in Domino. In Domino autem quid turpe, atque illicitum fieri non potest .... (1. *ad Tim. c.* 4.) In novissimis temporibus discedent quidam a fide prohibentes nubere &c. Quibus innumera addi possent ex Conciliis, & Patribus testimonia præter antiquorum sanctissimorum Patriarcharum exempla, & innumerabilium Christi fidelium. Confirmatur 1. Lege enim divina naturali nihil est prohibitum, nisi quod rationi adversatur; sed quod aliquis uxorem ducat ad honestum finem prolis generandæ, non contra, sed juxta rationem est, nisi aliunde impediatur; ergo. Præterea : Corporis membra sunt quædam animæ instrumenta; cujuslibet autem instrumenti finis est usus ejus : ergo membrorum corporeorum finis eorum usus est; sed quorumdam membrorum usus est coitus : ergo hic est eorumdem naturalis finis; finis autem naturalis rei malus esse ex natura sua non potest, ea enim quæ naturalia sunt, a Deo sunt : ergo carnalis commixtio suapte natura mala esse non potest. Item : Omnis inclinatio consequens naturam est a generante, seu authore naturæ; sed in omni animali est inclinatio naturalis ad propagationem speciei, & ad carnalem copulam : ergo hujusmodi inclinatio

est

est ab authore naturæ, sive a Deo; quæ autem a Deo sunt, ordinata sunt, & mala esse non possunt: ergo. Denique: Illud, sine quo non potest esse aliquid, quod est bonum, & optimum, nequit ex natura sua malum esse; sed humana propago est bona, & corporearum creaturarum optima: ergo illud, quod ad ejus conservationem est necessarium, malum ex sua natura esse non potest; sed commixtio maris & fœminæ est ad conservationem humanæ propaginis necessaria: ergo ex sua natura mala non est. Ex quo capite Tertullianus: (*l. 1. cont. Marcion. c. 29.*) Quomodo Deus salvum hominem voluit, quem nasci vetuit? Quomodo in eo bonitatem suam signet, quem esse non patitur?

6. Liquet igitur contra Danæum, & Picenninum, antiquorum hæreticorum crambem recoquentes, non ita doceri ab Catholicis præstantiam Virginitatis, ut ideo Nuptiæ tanquam turpes, atque obscœnæ damnentur. (*Tert. loco cit.*) Sanctitatem, id est carnis munditiem sine Nuptiarum damnatione novimus, & sectamur, & præferimus, non ut malo bonum; sed ut bono melius .... (*Hier. apol. ad Pamm.*) Non ignoramus honorabile conjugium esse, & cubile immaculatum. Legimus primam Dei sententiam: Crescite, & multiplicamini; sed ita Nuptias recipimus, ut Virginitatem præferamus .... (*Amb. 1. de Virg.*) Non peccat virgo, si nubat; sed si non nubat, æterna est. Ibi remedium infirmitatis; hic gloria castitatis. Illa non reprehenditur; ista laudatur. Hæc Tertullianus, Ambrosius, Hieronymus. Quid Siricius, qui nuptias damnasse impudentissimo mendacio perhibetur? Nos sane, inquit, (*epis. cit.*) Nuptias non adspernamur, quibus velamine intersumus; sed virgines Deo devotas majori honorificentia veneramur.

7. Contra vero opponitur: Verecundia est timor dedecoris ex turpi commisso, ut dictum est; (*in prec.*) sed etiam conjugati de carnali commixtione erubescunt: ergo carnalis commixtio etiam in conjugatis turpis est. Item: Quod sine libidine fieri non potest, peccatum est; sed conjugalis copula sine libidine exerceri non potest: ergo &c. Tertio: Id, ex quo peccatum necessario sequitur, peccatum est; sed ex conjugali copula necessario sequitur peccatum originale in prole, ut alibi statuitur: (*l. 9. p. 9.*) ergo etiam conjugalis copula peccatum est. Hæc Manichæorum argumenta sunt, quæ non difficile enodantur. Ad primum distinguo majorem: est de turpi vel physice, vel moraliter, concedo; solum moraliter, nego. Quum enim homo non solum per defectus morales, sed etiam per physicos in aliorum contemptum veniat, hinc non solum de peccatis, sed etiam de aliis physicis defectibus, & humani corporis necessitatibus erubescimus. Secundo respondeo cum

D. Tho-

D. Thoma (*in* 4. *dist.* 36. *art.* 3, *& dist.* 31. *q.* 2. *art.* 1.) distinguendo minorem : Erubescunt, tanquam de culpa, nego; tanquam de pœna, concedo. Habet enim omnis actus venereus quamdam speciem mali propter concupiscentiæ corruptionem ex originali peccato subsequutam .. Unde Augustinus in lib. de Nuptiis, & Concup. (*cap.* 7.) de primis parentibus loquens: Quod illi, inquit, propagatione postea fecerunt, hoc est connubii bonum; quod vero prius præ confusione texerunt, hoc est concupiscentiæ malum, quod vitat ubique conspectum, & quærit pudendo secretum. Proinde Nuptiæ, quia etiam de illo malo bonum aliquod faciunt, gloriantur; quia vero sine illo fieri non potest, erubescunt . . . Ita neque propter libidinis malum Nuptias condemnare, neque propter Nuptiarum bonum libidinem laudare debemus. Ad secundum distinguo majorem: Quod sine libidine dominante fieri non potest, peccatum est, concedo; quod sine libidine obediente, & serviente, nego. Solutio est Augustini in libro eodem, (*cap.* 12.) apud quem: Bona voluntas sequentem ducit, non ducentem sequitur corporis voluptatem .... Hujus pruritus in adulteriorum, & aliis immunditiarum fœditatibus regnat; in connubiorum vero necessitatibus servit. Ibi de domino tali turpitudo damnatur; hic de pedissequo tali honestas verecundatur ... (*cap.* 17.) Carnis igitur concupiscentia non est Nuptiis imputanda, sed toleranda. Non est enim ex naturali connubio veniens bonum, sed ex antiquo peccato accidens malum. Ad tertium respondet idem August. (*cap.* 24.) Natos non ex bono, quo Nuptiæ bonæ sunt, sed ex malo, quo bene quidem utuntur Nuptiæ, de quo tamen erubescunt & Nuptiæ reos Diabolus parvulos tenet . . . . . . Ita igitur Nuptiarum bonum malo originali, quod inde trahitur, non potest accusari; sicut adulterii malum bono naturali, quod inde nascitur, non potest excusari. Nam sicut peccatum, sive hinc, sive inde a parvulis trahatur, opus est Diaboli, ita homo, sive hinc sive inde nascatur, opus est Dei. Unde non sequitur, inquit D. Thom., (2. 2. *q.* 153. *art.* 2. *ad* 3.) ut actus ille sit peccatum, sed quod in illo actu sit aliquid pœnale a primo peccato derivatum. Major igitur syllogismi de peccato personali vera est, non de peccato originali.

8. Opponitur secundo: Libido magis dominatur conjugatis, unde dicitur: (*Epist. cit.*) Tribulationem carnis habebunt hujusmodi; sed occasio libidinis fugienda est: ergo fugiendæ Nuptiæ. Item: quod secundum indulgentiam conceditur, non est simpliciter bonum; sed nubere concedit Apostolus secundum indulgentiam, non secundum imperium: ergo. Major est Augustini ajentis: (*lib. cit. c.* 14.) Ubi venia danda est, aliquid esse culpæ nulla ratione negabitur.

Ter-

Tertio ex eod. Apostolo ajente: (1. *ad Cor.* 7.) Si non se continent, nubant; melius est enim nubere, quam uri. Quod sic accipiendum est, inquit Tertullianus, (*De exh. Cast.*) quasi dicatur, melius est uno oculo, quam duobus carere. Quod si a comparatione discedas, non est melius uno oculo carere, quia nec bonum. Ex quo sic: Quod solum est bonum comparative ad pessimum, non est simpliciter bonum; sed Nuptiæ solum permittuntur pro casu incontinentiæ, & combustionis luxuriosæ: ergo non sunt simpliciter bonæ. Ad horum quidem primum respondeo cum August: magis dominatur conjugatis vitio conjugii, nego; vitio conjugum, concedo. (*de bon. conj. c.* 14.) Quid sit Nuptiarum, considerandum est, non quid nubentium, & immoderate nuptiis utentium .... Nam neque concubinæ ad tempus adhibitæ, si filiorum causa concumbant, justum faciunt concubinatum suum, nec conjugatæ, si cum maritis lasciviant, Nuptiali ordini crimen imponunt .... (*de Nup. c.* 17.) In nuptiis ergo tantum bona tria diligantur proles, fides, sacramentum ... Carnis ergo concupiscentia non est nuptiis imputanda; sed in nuptiis toleranda. Ad secundum negatur minor .... (*de bon. conj. c.* 10.) Illum enim concubitum secundum veniam concedit Apostolus, qui fit propter incontinentiam, & non causa prolis generandæ, quem concubitum Nuptiæ non cogunt fieri, sed impetrant ignosci ... (*de Nup.* 1. *c.* 14.) Concedit, quod conjuges, dum se non continent, debitum ab alterutro carnis exposcant, non voluntate propaginis, sed libidinis voluptate. Quæ voluptas non propter nuptias cadit in culpam, sed propter nuptias accipit veniam. Dici etiam potest nomen indulgentiæ usurpatum ibi ab Apostolo, non ut proprie veniam, sed ut permissionem significat. Ad Tertium distinguo minorem: Solum suadentur ut meliores pro casu incontinentiæ, concedo; solum suadentur ut bonæ pro casu &c. nego. Non enim solum dicitur melius comparative ad malum, quod est minus malum, sed etiam quod est simpliciter bonum. Unde August. (*de bon. conj.*) Non duo mala sunt Connubium, & fornicatio, quorum alterum est pejus; sed duo bona sunt connubium, & continentia, quorum alterum est melius. Tertullianus autem male Apostolum est interpretatus jam Paracleti sui errore deceptus, ne videretur secundas Nuptias probare, de quibus Apostoli expressus locus est in eadem epistola. Alioqui primas Nuptias peccatum esse Tertullianus non docuit, ut ex iis, quæ in probationibus dicta sunt, liquet. Alia argumenta contra hanc propositionis partem fieri possunt; sed ea jam tetigit, solvitque D. Thom cit. qu. 153. art. 2, & qu. 15. de Malo art. 1. Videndus item Natalis Alexand. in hist. Eccl. sæculi 2. dissertation. 14.

9. Quarta porro propositionis pars Montanistas, & Tertullianum ferit. Probatur apertissimis Pauli testimoniis: Ad Romanos enim ita scribit: (*c.* 8.) Igitur vivente viro vocabitur adultera, si fuerit cum alio viro; si autem mortuus fuerit vir ejus, liberata est a lege viri, ut non sit adultera, si fuerit cum alio viro. Et iisdem pene verbis ad Corinthios: (*c.* 7.) Quod si dormierit vir ejus, liberata est, cui vult nubat, tantum in Domino. Quid ad hæc Tertullianus? Respondet (*L. de Monogamia c.* 2.) mulieri, quæ virum Ethnicum habuerit, permitti ab Apostolo, ut post mariti mortem ad fidem conversa alteri nubat, neque enim hic, inquit, secundus maritus deputabitur, qui est a fide primus. Verum hoc ridiculum effugium est. Non enim Apostolus ad eas fæminas, quæ erant ad fidem venturæ, sed ad eas, quæ ad fidem jam venerant, leges præscribebat. Item: quia in Epist. ad Timotheum (*cap.* 4.) de viduis jam ad fidem conversis loquens, volo, inquit, juniores nubere, matres familias esse, nullam occasionem dare adversario maledicti gratia. Eamque esse mentem Apostoli Tertullianus idem fassus fuerat, antequam Montano adhæreret. Nam in lib. 2. ad uxorem, quæ certe non Ethnico nupserat, ita scribit: Apostolus viduis quidem, & innuptis, ut ita permaneant suadet, quum dicit: Cupio omnes meo exemplo perseverare; quum vero dicit: tantum in Domino, jam non suadet, sed exerte jubet. Igitur in hoc, nisi obsequimur, periclitamur, quia suasum impune quis negligat, quam jussum: ergo perseverare innuptam viduam, res suasionis est, quam impune quis negligat; ut autem in Domino nubat, si nubit, res præcepti est. Illud de consilio venit; hoc de potestate descendit. Secundo respondet, eam doctrinam, & traditionem Apostolicam bene habuisse in Ecclesiæ exordio; sed deinde adveniente Paracleto, id est, Montano suo, correctam fuisse, ac revocatam, sicut repudium a Moisè permissum Christus revocavit. Hæc tamen responsio non rationibus confutanda est, sed cum risu explodenda.

10. Confirmatur assertio testimoniis Patrum. Ambrosius enim, (*lib. de vid.*) non prohibemus, inquit, secundas nuptias, sed non probamus sæpe repetitas. Neque enim quidquid licet, & decet. Hieronymus autem, quem Danæus conjugii hostem infensissimum esse dicit, non modo primas, verum nec secundas nuptias improbat. Quid enim, inquit (*ep. ad Aug.*) damnamus secunda matrimonia? Minime; sed prima laudamus. Abjicimus de Ecclesia digamos? Absit; sed monogamos ad continentiam provocamus. Ex quibus August. (*de bon. vid. c.* 11.) Hæc ideo disputo, ne arbitreris vel secundas nuptias crimen esse, vel quascumque nuptias, quum nuptiæ sint, malum esse. Non itaque illas a te damnatas esse velim, sed spretas.

Consonant Græci Patres. Chrysostom. (*hom.* 19. *in Ephes.*) Secundum matrimonium concedit Apostolus, tantum, dicens, in Domino . . . Sive in Virginitate simus, sive in primis, sive in secundis nuptiis pacem sectemur. Gregor. Nazianzen. (*or.* 39.) An ne junioribus quidem viduis propter ætatis lubricum ineundi matrimonii potestatem facis? At Paulus hoc facere minime dubitavit. Epiphanius: (*hær.* 48.) Siquis post uxoris obitum secundas nuptias pro sua imbecillitate desiderat, minime id veritatis regula prohibet. Quod autem de digamia, aut secundo matrimonio, id ipsum de trigamia, tetragamia, aut de aliis quibuslibet succedentibus dicendum est. Unde Augustinus: (*loc. nupt. cit.*) De tertiis, & quartis, & pluribus nuptiis solent aliqui movere quæstionem, unde ut breviter respondeam: Nec ullas nuptias audeo damnare, nec repetitis verecundiam numerositatis auferre . . . . Solatia miseriæ sunt, inquit Hieronymus, (*ep.* 50. *c.* 7.) non laudes continentiæ.

11. Multa autem dictis opponuntur. Et primo Origenem ajentem: (*hom.* 17. *in Luc.*) Digamos non esse de Ecclesia immaculatorum. Secundo ex Basilio, (*ep.* 1. *ad Amp.*) & Conciliis Neocæsariensi, (*cap.* 3. & 7.) & Laodiceno, (1.) ab quibus pœnitentia pro digamia imponitur, quem morem ex parte servat adhuc Romana Ecclesia. Tertio ex authore Imperfecti (*hom.* 32. *in Math.*) qui secundas nuptias veram fornicationem vocat. Quarto ratione, & authoritate Nazianz.: (*orat.* 37.) Nam matrimonium dicitur magnum Sacramentum in Christo, & Ecclesia. Si igitur duo Christi sunt, duo viri sint, & duæ uxores; si autem unus est Christus, unum Ecclesiæ caput, una etiam caro sit, secunda respuatur. Quinto argumentatione Hieronymi: (1. *adv. Jov. cap.* 8.) Primus Adam monogamus; secundus, nimirum Christus, agamos: qui ergo digamiam probant, exhibeant tertium Adam digamum, quem sequantur. Sexto ex eodem: Quæ duos viros habuit, etiam si anus sit, & decrepita, & egens Ecclesiæ stipem non meretur accipere. Si autem panis illi tollitur eleemosinæ, quanto magis panis, qui de cœlo descendit? Sed quod nos communione corporis Christi, indignos facit, peccatum est: secundum ergo connubium peccatum est, & potiori jure tertium, & quartum, quæ polygamiam, & castigatam fornicationem vocat Basilius, (*Epist. cit. can.* 4.) & Ecclesiæ inquinamentum: author Apostolicarum Constitutionum (2. *ad Amph. can.* 50.) fornicationem manifestam, & minime dubiam lasciviam: Gregorius autem Nazianzen. tertias nuptias iniquitatem esse dixit, (*orat.* 31.) quæ vero hunc numerum excedant, porcinum quid esse, cujus ne multa quidem vitii exempla reperiantur. Septimo ex Constitutionibus tam civilibus, quam Ecclesiasticis Grecorum, quæ habentur in secundo

do Juris Orientalis libro, ubi Tetragamia omnino prohibetur; Trigamia autem non nisi sub quibusdam conditionibus permittitur; sed hanc Græcorum constitutionem Joannes X. Rom. Pont. approbavit, instante Nicolao Patriarcha Constantinopolitano, & cum eodem in pacem, & communionem rediit: ergo Rom. Pontificis authoritate tertiæ, & deinceps nuptiæ prohibitæ censendæ sunt. Hæc sunt præcipua adversus repetitas nuptias argumenta.

12. Ad primum dicitur, Origenem Ecclesiam immaculatorum accepisse pro statu perfectionis Christianæ, ad quem Digami non pertinent, quamvis sanctissimi, & perfectissimi esse possint, ut Abrahamus, in quo provisum est, ut contra futuros hæreticos, post obitum conjugis iterum conjugari non esse peccatum demonstraretur, ait Aug. (16. *de Civ. cap.* 33.) Ad secundum respondetur, eam pœnitentiam imponi propter libidinis impotentiam, cujus speciem quamdam secundæ, & multo magis ulteriores nuptiæ præseferre videntur, in quo sensu & author Imperfecti loquitur, uti cum sub nomine Chrysostomi D. Thom. exposuit. (*in* 4. *dis.* 42. *q.* 3. *art.* 1.) Verum opus illud quamvis majori ex parte ab Chrysostomo desumptum; neque Chrysostomi, neque ullius venerandi authoris esse, alibi statuimus. (*proleg.* 3.) Eadem de causa, nimirum propter speciem Intemperantiæ, quæ præsertim in senibus, aut viris, & fæminis jam ad senitiem vergentibus (quales plerumque sint necesse est qui ad tertias, & quartas nuptias transeunt) minus est excusabilis, hac, inquam, de causa paullo durius invehitur oratorio more in digamiam Nazianzenus, cujus argumentatio solum probat, secundas nuptias non perfecte exprimere conjunctionem Christi & Ecclesiæ. Quapropter nec Digami in Romana Ecclesia solemni benedictione donantur, quod etiam Græci observant, ut constat ex canone Nicephori C P. Patriarchæ: (*L.* 3. *jur. or.*) Digamus non coronatur, sed pœna mulctatur. Tamen in C P. Ecclesia digamos aliquando coronari, & benedici solitos habetur in Euchologio, (*in cit. jur. or.*) & ex Niceta Metropolitano Heracleensi. Ad Quintum ex Hieronymo eadem est responsio, nimirum, mysticam solum significationem ab eo bigamiæ denegari. Ad Sextum respondeo, propter suspicionem intemperatæ libidinis digamos ea pœna ab antiquis Patribus fuisse mulctatos, ut ad altaris mysteria non accederent, Constantinopoli quidem per biennium ex canone Nicephori; per annum autem ex canone Basilii. Post illud vero tempus ad sacra mysteria admittebantur, immo secundum conversationem eorum, & fidem tempus pœnitentiæ diminui poterat, ut habetur in cit. Concilio Næocæsar, & ex eodem Basilio constat. At enim si ea Concilia, si Basilius, si Hieronymus secundas nuptias peccatum esse credidissent, digamos, quandiu ab eo sta-

tu peccati non recederent, ab sacris mysteriis repulissent? Quid? quod Hieronymus ipse quamvis, & hic, & alibi ex vehementi obluctationis studio modum excessisse videatur, contrarium apertissime docuit, ut nullus Græcorum, aut Latinorum Patrum apertius. Nam in epistola 30. ad Pammachium, quam pro defensione suorum contra Jovinianum librorum scripsit, *Aperiant*, inquit, *aures obtrectatores mei, & videant, me secundas, & tertias nuptias concessisse in Domino. Qui secundas, & tertias non damnavi; primas damnare potui?... Ego etiamnum libera voce proclamo. Non damnavi in Ecclesia digamiam, immo nec trigamiam, & ita licere quinto, & sexto, & ultra, quomodo & secundo marito nubere. Sed sicut non damnantur istæ nuptiæ, ita nec prædicantur... Non damno digamos, immo nec trigamos, & si dici potest, octogamos. Habeat, cui libet, octavum maritum, & esse desinat prostituta*. Quæ vero in tertias, & ulteriores nuptias ex Basilio, Nazianzeno, & Authore Constitutionum Apostolicarum adducuntur, exponenda sunt, sicut secundum, & tertium. Ad Septimum nego primam partem minoris; & secundam distinguo: Cum eodem Nicolao in pacem, & communionem rediit, quod Joannes in Nicolai opinionem deflexerit, nego; quod Nicolaus in gratiam Constantini ex Zoe quarta uxore geniti, cui tutor erat datus ab Alexandro, Latinorum sententiæ suam accommodaverit, concedo. Sergius enim primum, deinde Joannes X. Leonis matrimonium quartum ratum habuerant. Nicolaus, qui vivente Alexandro Leonis fratre, quem successorem Imperii putabat, eas nuptias improbaverat, ob idque depositus fuerat, Alexandro mortuo, & Constantino tutor designatus, solita Gentis suæ levitate, & perfidia sententiam mutavit Joanni scribens, ut Leonis nuptias ex quadam dispensatione licitas esse diceret, non tamen latas in Trigamos, & Tetragamos leges, & canones abrogaret. Porro eademmet postulatione satis declaravit, quartas nuptias non esse jure divino prohibitas, quod ipse asseruerat, & in Novella Basilii Macedonis Græci profitentur. Quamvis autem eas leges, & canones Joannes, & successores ejus abrogandos non curaverint, nunquam eos tamen Romana Ecclesia approbavit. Unde Innoc. IV. ad Cypri Legatum scribens: *Secundas*, inquit, *& tertias, & ulteriores etiam nuptias Græci non reprehendant aliquatenus, sed potius eas approbent*. Et Eugen. IV. in Bulla Unionis Jacobitarum edita in Concilio Florentino: *Quoniam nonnullos asseritur quartas nuptias, tanquam condemnatas respuere... declaramus tertias, & quartas, atque ulteriores, si aliquod impedimentum canonicum non obstat, licite contrahi posse*. Et quidem ante Nicolai tempora apud Græcos tertias, & ulteriores etiam nuptias licitas fuisse reputatas, patet ex lege hac Edictali C.

de

de secundis Nuptiis, ubi Leo, & Anthemius Erythno Præf. Præt. scribunt: si ex priore matrimonio pro creatis liberis, pater, materve ad secunda, vel tertia, vel ulterius repetiti matrimonii vota migraverit &c.

PROPOSITIO XXXII.

Reliquæ Temperantiæ partes explicantur. D. Th. 2. 2. q. 143.

1. DE partibus igitur integralibus Temperantiæ, nimirum Verecundia, & Honestate, deque subjectivis, nimirum Abstinentia, & Sobrietate, Castitate, & Pudicitia satis dictum est. Quia vero ad Temperantiam pertinet frœnare delectationes tactus, quas est frœnare difficillimum, hinc quæcumque virtus moderationem aliquam in aliqua materia operatur, pars Temperantiæ potentialis, sive accessoria dici potest. Moderatio autem ejusmodi esse potest vel circa motus internos animi, vel circa motus externos corporis, vel circa res exteriores. Præter motum autem Concupiscentiæ, de quo est Temperantia, tres motus inveniuntur in anima. Primus est motus voluntatis agitatæ ex impetu passionis, & circa hunc est Continentia, ex qua fit, ut licet quis immoderatas concupiscentias patiatur, non tamen earum impetu feratur voluntas. Alius motus interior in aliquid tendens est motus Spei, & Audaciæ, quæ ipsam consequitur, & hunc motum frænat Modestia interior, quæ improprio quidem, sed jam vulgato, & usu Sanctorum consecrato nomine dicitur Humilitas. Tertius motus est Iræ tendentis in vindictam, & huic motui modum præscribit Clementia. Porro exteriores motus corporis quum serios, tum jocosos, verba etiam, & actiones, atque exteriorem apparatum, ut vestes, & alia hujusmodi exterior quædam Modestia dirigit.

2. Jam vero Continentia eandem, quam Temperantia, materiem respicit, nimirum delectationes tactus, quas est continere difficilius, quod maxime sint naturales, & vehementiores, præsertim venereæ; differt autem a Temperantia. Continentia enim non proprie virtus est, sed mixtum quiddam, ut in 4. Ethicor. dicitur. Potest tamen dici virtus, sicut Verecundia, accipiendo nomen virtutis pro quovis principio operum laudabilium. Secundo: Continentia compatitur secum vehementes impetus passionum, quæ non sunt in temperato. Tertio: Temperantia est in appetitu sensitivo, & parte concupiscibili; Continentia autem in voluntate, ad quam electio pertinet. Ubi vero plus viget bonum rationis, ibi etiam perfectiorem virtutem esse manifestum est. Quum ergo in temperato appetitus sit a ratione domi-

mitus; in Continente autem adhuc rationi resistat per vehementes pravas concupiscentias, constat, continentiam ad temperantiam comparari, sicut imperfectum quiddam ad perfectum.

3. Clementia vulgo cum mansuetudine confunditur. Nam ex passione iræ provocatur aliquis, ut graviorem inferat pœnam. (2. 2. *q.* 157. *ar.* 1.) Ad Clementiam autem pertinet, ut sit diminutiva pœnarum, quod impediri posset per excessum Iræ, & ideo Mansuetudo quatenus Iræ moderatur, concurrit in eundem effectum cum Clementia. Differunt tamen, quatenus Clementia diminuit, seu mitigat pœnam; Mansuetudo autem mitigat Iram. Differunt etiam, quia mansuetudo est cujuslibet ad quemlibet; Clementia autem proprie non est nisi lenitas superioris erga inferiorem, ut Seneca scribit. (2. *de Clem. c.* 3.) Utraque autem virtus est. Nam & mansuetudo secundum rationem Iræ moderatur, & Clementia secundum rationem mitigat pœnam, quam propterea definit Seneca, ut sit: Temperantia animi in potestate ulciscendi. Comparatur autem Clementia ad Severitatem, sicut Epikeja ad legalem justitiam, de quibus supra dictum est prop. 18.

4. Ad Modestiam porro earum delectationum moderatio spectat, quarum non est adeo difficilis cohibitio, atque ideo virtus quasi temperantiæ annexa censetur. (*q.* 160. *art.* 1. *&* 2.) Inter eos autem appetitus, sive delectationes præcipuus est appetitus Excellentiæ, quem frænat modestia interior, sive animi demissio, quæ dicitur Humilitas ab effectu, quia suæ humilitatis conscium hominem facit. (*art.* 4.) Sicut vero mansuetudo reprimit motum iræ, ita humilitas reprimit motum spei, qui est animi in magna tendentis, atque adeo sicut mansuetudo pars Temperantiæ ponitur. (*art.* 2.) Quia autem ad hunc motum cohibendum necessarium est, ut quis cognoscat id, in quo deficit a proportione ejus, quod suam facultatem excedit; ideo cognitio propriæ infirmitatis pertinet ad Humilitatem, sicut regula quædam directiva ipsius, sed in ipsa conformitate, seu directione appetitus juxta eam regulam stare proprie videtur Humilitatis virtus. (*art.* 1.) Porro bonum arduum, quod est objectum spei, sicut per bonitatem allicit, ita per arduitatem ab sui prosequutione retrahit. Sicut igitur virtute morali opus est, quæ sit moderatrix ejus impetus, quo appetitus tendit in bonum, ita & virtute morali opus est, quæ firmet animum contra desperationem ex opinione difficultatis resultantem, & impellat ad prosequutionem magnorum secundum rationis ordinem. Spes ergo duplicem virtutem comitem requirit, alteram refrænantem ne immoderate tendat in excelsa, & hæc dicitur Humilitas; alteram impellentem ad rei arduæ prosequutionem, & hæc est magnanimitas, de qua dictum est supra. (*prop.* 27.)

Non.

Non est propterea Humilitas magnanimitati contraria, immo utramque secundum rationis regulam concurrere oportet, ne magnanimitas in temeritatem, aut Humilitas in pusillanimitatem deflectat.

5. Appetitus etiam cognitionis, & scientiæ naturalis est homini, ut in 1. Metaph. dicitur. (*q.* 166. *art.* 2.) Moderatio autem hujusmodi appetitus pertinet ad eam Modestiæ partem, quæ Studiositas dicitur, & est quædam in discendo sobrietas, de qua illud est Pauli: (*ad Rom.* 12.) Non plus sapere, quam oportet, sed sapere ad sobrietatem. Quum autem in moderatione quadam, atque appetitus refrænatione consistat, ad temperantiam spectare cernitur. (*art.* 1.) Studiositas vero ab studio derivatur. Studium autem est vehemens applicatio mentis ad aliquid cognoscendum, aut inveniendum. Studiositas ergo circa cognitionem versatur. Virtus autem non intellectualis, sed moralis est, non enim ipsam cognitionem, vel scientiam, sed appetitum cognoscendi, ac sciendi moderatur, ac frænat. Unde non in parte animi intellectiva, sed in appetitiva est.

6. Non solum autem internos animi motus, sed etiam externos corporis secundum rationem moderari oportet. (*qu.* 168. *art.* 1.) Unde illud Augustini in Regula: (3. *tom.* 1.) In omnibus vestris motibus nihil sit, quod cujusquam offendat adspectum, sed quod vestram deceat sanctitatem. Virtus autem, quæ hos externos motus ordinat, Modestia simpliciter nominatur. Ordinatio vero horum motuum attenditur quantum ad duo, nimirum, secundum quod personæ propric congruit, aut secundum quod ad aliorum ædificationem, utilitatem, solatiumve spectat juxta loci, temporis, ac negotii naturam. Unde dicitur: (*Eccli.* 19.) Amictus corporis, & risus dentium, & gressus hominis annuntiant de illo. Nam ex visu cognoscitur vir, & ab occursu faciei cognoscitur sensatus. (*q.* 169. *art.* 2. 3. *&* 4.) Secundum rationem vero dirigere oportet non seriis solum vitæ actiones, sed etiam jocosas, & ludicras. Jocorum autem, & ludorum moderatrix est pars illa Modestiæ, quam Aristoteles Eutropeliam, id est, bene convivendi, aut conversandi rationem appellavit. (4. *Ethic. c.* 8.) Sicut enim homo indiget corporali quiete ad corporis solatium, ita etiam ex parte animi, cujus etiam est virtus finita, & fatigatur, quum vehementius operibus rationis incumbit. Sicut autem fatigatio corporis per quietem solvitur, ita etiam fatigatio animi. Quies autem animi est delectatio, & ideo remedium contra animi fatigationem adhibetur per aliquam delectationem, quæ vehementem applicationem ad opus rationis intermittat.... Hujusmodi autem vel dicta, vel facta, in quibus non quæritur, nisi delectatio animi, dicuntur ludicra, vel jocosa, & ideo necesse est talibus interdum uti, quasi ad quandam animi quietem. Ex quo

patet,

patet, istrionum, Homædorum, Joculatorum, & aliorum similium occupationem, & officium non esse per se illicitum. Ludorum enim, & jocorum delectatio est vitæ humanæ necessaria. (q. 168. art. 3. ad 3.) Ad omnia autem quæ sunt utilia conversationi humanæ possunt aliqua officia licita deputari, & ideo etiam officium histrionum; quod ordinetur ad honestum solatium, & delectationem hominibus exhibendum non est secundum se illicitum...... Et quamvis non utantur alio officio per comparationem ad alios, tamen quæ aliis ludicra, & jocosa, ipsis tamen seria est; qui ea honesta, & aliis jucunda occupatione sibi victum quærunt, & præterea per comparationem ad Deum, & ad se ipsos alias serias occupationes habent. Ipsi ergo, & qui moderate eis subveniunt, non peccant, sed juste faciunt, mercedem ministerii eorum eis tribuentes. Cavenda vero tria. Primum, ut hujusmodi delectatio non quæratur ex dictis, aut factis turpibus, obscœnis, irreligiosis, aut alios offendentibus, vel quomodocumque vitiosis, quod jocandi genus illiberale, petulans, flagitiosum vocat Tullius. (1. *de offic.*) Secundum, ne prorsus gravitas animi resolvatur, & dum relaxare animum volumus, solvamus omnem harmoniam, & concentum bonorum operum. Tertium, ut iis non utamur nisi tempore, loco, & aliis circumstantiis congruentibus secundum propriam, & aliarum personarum dignitatem, non cum iis opinantes, qui æstimaverunt ludum esse vitam nostram. Non enim, ut sapienter Tullius: (*loc. cit.*) ita generati a natura sumus. ut ad ludum, & jocum facti esse videamur, sed ad severitatem potius, & ad quædam graviora, & majora studia. Quapropter ludo, & joco, & aliis delectationibus hujusmodi uti quidem licet, sed sicut somno, postquam seriis, gravibusque rebus satisfecerimus. Hinc defectus ludi minus vitiosus est, quam excessus, ut in 10. Eth. dicitur. Delectatio enim ludi solum pro vitæ condimento sumenda est, sicut parum salis in cibo, ut dicitur in 9. Ethicor.

7. Ultimo denique ad Modestiam spectat vestium, & omnis externi apparatus moderatio juxta personæ, loci, ac temporis circumstantias. Hujus autem, sicut & reliquarum virtutum, de quibus actum est, natura, distinctio, & actus manifestius dignoscentur, quum de vitiis oppositis disseremus.

PRO-

PROPOSITIO XXXIII.

Vitia Temperantiæ, & ejus subjectivis partibus opposita explicantur.
D. Thomas 2. 2. *q.* 142. *art.* 1.

1. Quidquid naturali ordini opponitur, vitiosum est, quum ordo rationis ordinem naturæ sequatur. Natura autem delectationem apposuit operationibus ad vitam necessariis, ne ipsamet vitæ tuitio, & conservatio incommoda animali, & fastidiosa evaderet. Naturalis igitur ordo exigit, ut eatenus homo hujusmodi delectationibus utatur, quatenus humanæ saluti necessariæ sunt, sive ad conservationem Individui, sive ad conservationem speciei, in quo moderato delectationum naturalium usu Temperantiæ rationem esse positam supra explicatum est. (*in præc.*) Si quis ergo adeo delectationem omnem refugeret, ut ea prætermitteret, quæ sunt ad vitæ conservationem necessaria, peccaret ille quidem quasi ordini naturali repugnans, & hoc pertinet ad vitium Insensibilitatis. Non tamen ad hoc vitium pertinet, si quis propter honestum finem ab aliquibus hujusmodi delectationibus abstineat. Nam propter corporis sanitatem plures a quibusdam cibi, potus, ac venereorum delectationibus laudabiliter se continent, & propter alicujus officii exequutionem, ut milites, Atletæ &c. Similiter & Pœnitentes ad propriæ animæ sanitatem recuperandam abstinentia quorumdam delectabilium, quasi quadam diæta utuntur, & qui sublimioribus studiis, aut rerum æternarum contemplationi vacare cupiunt.

2. Extremo Insensibilitatis ex opposito respondet Intemperantiæ vitium ab excessu dictum. Intemperans enim est, qui voluptatum appetitum temperare, ac moderari nescit, quod *puerile* vitium appellavit Aristoteles, (3. *Ethic. c. ult.*) quia puerorum more in delectationem fertur ex impetu sine rationis moderamine. Intemperantia igitur quasi quoddam genus est, cujus tot sunt species, quot sunt vitia Temperantiæ partibus opposita. Quatuor autem recensuimus Temperantiæ species, & quasi partes subjectivas, Abstinentiam, Sobrietatem, Castitatem, & Pudicitiam, quibus opposita vitia in hac propositione explicabimus.

3. Abstinentiæ porro per excessum opponitur Gula, (*q.* 148. *art.* 1.) quæ etiam Ingluvies dici solet, estque immoderata, sive effrænis edendi cupido. Unde vitium esse manifestum est. Ventre enim nihil est frugalius. (*Matt.* 15.) Neque cibus, qui in os intrat, coinquinat hominem, sed immoderatio appetitus. In esu autem duo considerantur, nimirum ipse cibus, qui editur, & ejus comestio. (*ibid.*

art. 4.) Potest ergo immoderatio appetitus attendi dupliciter. Primo quantum ad cibum, & sic secundum substantiam excedit, seu cibi speciem, qui lautos, id est, pretiosos, & exquisitos cibos quærit: secundum qualitatem, qui accurate conditos, & studiose præparatos: secundum quantitatem, qui multum, aut de multis edit. Secundo modo attenditur immoderatio appetitus ex parte ipsius comestionis, ut in iis, qui cum nimia festinatione, aut nimio ardore vescuntur. Unde quinque in edendo sunt defectus præcipui, qui trito illo versiculo continentur:

Præpropere, laute, nimis, ardenter, studiose.

Ponitur autem Gula capitale vitium ab Greg., (31. *Mor. c.* 31.) quoniam ex ea velut capite quædam alia oriuntur, quæ ibidem numerat, nimirum, mentis hebetudinem, ineptam lætitiam, multiloquium, sive loquacitatem, scurrilitatem, & immunditiam. Gulæ opponitur ex diametro Inedia, ex qua quis vel propter corporis morbum, vel propter vitæ tœdium, aut animi ægritudinem cibum omnem fastidit, ac recusat.

4. Sobrietati opponitur per excessum Ebrietas, quæ est immoderatus vini, aut potus cujuslibet inebriantis usus. Potest autem Ebrietas dupliciter accipi. 1., ut significat effectum illum ortum ex immodica vini potatione, & sic non significat culpam, sed defectum pœnalem. 2. Ut significat actum deliberatum, quo quis in hunc defectum incidit, qui potest contingere dupliciter. 1. Ex nimia liquoris fortitudine præter opinionem bibentis, & sic Ebrietas sine peccato esse potest, præcipue si non ex negligentia contingat, sicut de Noemi ebrietate diximus ex Chrysostomo. (*l.* 2. *p.* 3.) Secundo ex immoderata concupiscentia, & usu vini, & sic Ebrietas peccatum est, & Gulæ species, quæ dividitur in Comessationem, & Ebrietatem. Ipsa etiam Ebrietas alia est proprie talis, per quam rationis usus prorsus amittitur, alia impropria, quæ Crapula dicitur, per quam rationis usus non omnino impeditur. Unde illud Augustini: (10. *Conf.*) Ebrietas longe est a me; crapula autem nonnunquam subrepsit servo tuo. Ratio vero cur Ebrietas inter vitia annumeretur in promptu est: deprimit enim dignitatem naturæ rationalis, & hominem, nedum jumentis insipientibus, verum etiam stipitibus similem reddit. Licet autem id ipsum dormientibus, aut medicata potione aliqua utentibus contingat, tamen somnus, aut medicata potio in bonum naturæ rationalis assumuntur ad Individui conservationem. Cessat igitur superfluitas, & immoderatio, secundum quam ratio Gulæ, & Ebrietatis attenditur.

5. Quia

5. Quia vero sicut in 3. Ethic. dicitur Insensibilitas, quæ opponitur Temperantiæ, rarissimo contingit; ideo tam ipsa, quam omnes ejus species, quæ diversis opponuntur Temperantiæ speciebus, proprio nomine carent. Unde vitium, quod Ebrietati opponitur, innominatum est. Latine quidem a vino abstinens dicitur Abstemius, nam vinum ab antiquis Temetum dicebatur, unde illud Ovidii: L. 15. Met.

Vina fugit, gaudetque meris abstemius undis.

Si quis ergo adeo pertinaciter abstemius esset, & a vino abstineret, ut naturam gravi nocumento afficeret, is vitium ebrietati contrarium incurreret, & contra Sobrietatem per defectum potus peccaret.

6. Castitati Luxuria opponitur, quæ rei venereæ immoderatam concupiscentiam, usumque significat. Et quidem quum appetitus propriæ conservationis sit rei cuicumque magis naturalis, & intimus, quam appetitus conservandæ speciei, si in his, quæ ad conservationem individui pertinent, est immoderatio damnabilis, & vitiosa, multo magis in his, quæ ad propagationem speciei pertinent. Unde Luxuriam vitium esse, manifestum est. (*q.* 153. *art.* 3.) Debiti autem ordinis transgressio duplex esse potest, nimirum vel ex parte materiæ, ex qua delectatio quæritur, vel secundum quasdam conditiones ipsi materiæ adjacentes. In re autem venerea fœmina est velut materia; vir autem tanquam agens, unde species Luxuriæ diversificantur potius ex parte fœminæ, quam ex parte viri. Igitur quum materia quæritur improportionata, & repugnans fini actus venerei, qui est generatio, dicitur vitium contra naturam, quod accidit in omni actu venereo, ex quo generatio sequi non potest. Quando vero non impeditur finis præcipuus, qui est generatio, impeditur autem educatio, & promotio prolis, est Scortatio, sive fornicatio simplex, & est accessus soluti ad solutam. Item potest materia esse improportionata non simpliciter, & in se; sed comparative ad humanam societatem, & hoc dupliciter. Primo quidem ex parte ipsius fœminæ, cui aliquis commiscetur, quia ei debitus honos non servatur, & hic dicitur Incestus, qui est abusus fœminæ consanguinitate, aut affinitate conjunctæ. Secundo ex parte ejus, in cujus potestate est fœmina, quæ si est in potestate viri, dicitur Adulterium; si est in potestate Patris dicitur Stuprum, quum fit sine violentia; quod si violentia inferatur, dicitur Raptus. Sex igitur Luxuriæ species numerant cum Magistro Theologi, & habentur in cap. Lex. 36. qu. 1. nimirum Scortatio, Incestus, Adulterium, Stuprum, Raptus, & vitium contra naturam, cujus tamen tres aliæ species recensentur,

nimirum Mollities, & est quæcumque effusio seminis extra vas naturale, quæ etiam dicitur Onanismus ab Onan Judæ filio, & latine Masturbatio. Peccatum Nefandum, sive Sodomiticum, quod latine Pædicatio dicitur. Denique Bestialitas, quæ est coitus cum individuo alterius speciei, ut ille Pasiphaes Minois filiæ cum tauro apud Poetas.

7. Et reliquas quidem species supra dictas vitia esse naturæ rationali opposita, manifestum est, & communi gentium omnium, etiam Paganarum consensione receptum; de accessu autem soluti ad solutam, seu simplici fornicatione nonnullarum Gentium opinio fuisse videtur, eam inter vitia, aut peccata non computari. Inter veri autem Dei cultores tam sub Lege naturali, quam scripta, veteri, & nova opinio illa nunquam invaluit, & tanquam error fidei contrarius damnatur in Clement. Ad nostram de Hæretic. Fuit illa etiam Durandi, & aliorum Theologorum sententia, eam non naturali, sed tantum positiva lege prohibitam, adeoque non vetitam, quia suapte natura malam; sed malam, quia vetitam. Communis tamen omnium fere reliquorum cum D. Thoma, & vera sententia est; fornicationem simplicem suapte natura malam esse, & naturali jure prohibitam. Difficultas vero est in assignanda hujus deformitatis ratione. Potissima videtur ratio D. Thomæ sic arguentis: (*q.* 154. *art.* 2. 3. *cont. Gent. c.* 122.) Omne illud, quod est contra hominis vitam, peccatum est suapte natura mortale; fornicatio autem simplex importat inordinationem, quæ vergit in nocumentum vitæ ejus, qui ex tali coitu nascitur: ergo. Minorem probat D. Thom. Videmus enim, inquit, in quibus ad educationem prolis requiritur cura maris, & fœminæ, quod in eis non est vagus concubitus, sed unius maris ad certam fœminam, unam, vel plures, sicut patet in omnibus avibus. Secus autem in animalibus, in quibus sola fœmina sufficit ad educationem fœtus. In eis enim est vagus concubitus, ut patet in canibus; sed ad educationem humanæ prolis non solum requiritur cura matris, a qua infans nutritur, sed multo magis cura patris, a quo est instruendus, defendendus, & in tam exterioribus, quam interioribus bonis promovendus: contra naturam igitur hominis est, quod utatur vago concubitu, sed oportet quod sit maris ad determinatam fœminam, cum qua permaneat non quidem ad modicum tempus, sed diu, atque etiam per totam vitam. Confirmatur: quia naturaliter inest maribus in specie humana solicitudo de certitudine prolis. Oritur autem hæc solicitudo ex obligatione, quæ unicuique naturaliter incumbit educandi prolem suam. Nemo enim ad alterius prolem educandam tenetur, nisi forte ex charitate. Hæc autem certitudo tolleretur, si esset vagus concubitus, sive cujuslibet ad quamlibet;

vagus

vagus igitur concubitus est contra jus naturale, sive contra inclinationem a natura inditam humanæ speciei.

8. Hanc vero D. Thomæ ratiocinationem inefficacem putant Durandus, & Martinus, argumentanturque contra eam multipliciter. Prima namque illa D. Thomæ propositio: Omne illud, quod fit contra vitam hominis est peccatum mortale, intelligi potest vel de vita naturali, vel de vita civili, & politica. Et in primo quidem sensu vera est, nimirum, omne id, quod fit contra vitam hominis naturalem, sive ex quo mors hominis sequitur, est peccatum mortale. In secundo autem sensu est falsa, nimirum omne illud, ex quo nocumentum aliquod homini sequitur in vita civili, & politica, est peccatum mortale. Nam potest esse tale nocumentum, ex quo status humanæ vitæ non multum immutetur, aut lædatur, ut servitus, ignorantia, paupertas, & alia hujusmodi incommoda. Hinc minor propositio inversis terminis explicanda est: Fornicatio simplex vergit in nocumentum vitæ naturalis, nego. Potius enim suapte natura ordinatur ad generationem, nativitatem, & nutritionem hominis. Quippe non solum fœmineo in utero fœtus formatur, sed etiam ad ejus alimentum ubera lacte turgescunt. Vergit in nocumentum vitæ civilis, subdistinguunt; ex ipsa natura actus, nego; ex intentione agentis, quæ potest deficere, aut cui potest per leges aliter suppleri, concedo. Ex ratiocinio igitur D. Thomæ sequitur 1., inquit Martinus, ut si quis dives ad novas subinde fœminas accedat eo animo, ut prolem inde susceptam suis sumptibus alendam, atque educandam suscipiat, non peccet, neque scortator, & simplicis fornicationis reus dicendus sit, quod Mahometani faciunt, quibus tot fœminas habere licet, quot commode sustentare suis opibus possunt. Sequitur secundo, ut si quis in aliquam divitem fœminam inciderit, quæ prolis alendæ curam in se suscipiat, is naturale jus non lædat, neque peccatum aliquod committat, si cura prolis neglecta, aliæ fœminæ commisceatur. Sequitur tertio, legitime etiam conjugatos, si ratione sui muneris, aut de majorum præcepto uxorem, & patriam relinquere cogantur, peccaturos si ante profectionem uxoribus copulentur, quum prolis educationem, & instructionem procurare non possint, ut si vir post dies paucos esset ad bellum, aut in exilium profecturus, aut quid simile. Talis enim concubitus, sicut scortatio connexus est cum omissione necessariæ educationis, & providentiæ circa prolem. Neque dicas, maritum absentem posse per alias vias prolis educationi consulere. Nam etiam hoc potest facere fœmina dives, & culta ut supra in secundo argumento.

9. Sequitur quarto ex doctrina D. Thomæ, ut coitus cum fœmina, ex quo certus sis generationem non sequuturam, ut cum meretrice, aut

aut quinquagenaria, aut frigida, & impotenti fornicarius dici non possit, nec ullum esse peccatum, quum scortatio apud ipsum ideo mala sit, quia per eam debita prolis educatio impeditur. Exemplum etiam ex animalibus desumptum, quo D. Thom. primam illam propositionem fulcit, majorem pro contraria sententia vim habere videtur. Nam in omnibus animalibus, quæ lactant fœtus suos, sola fœmina sufficit ad educationem prolis, atque adeo mas, & fœmina post coitum non convivunt, sicut patet in omnibus quadrupedibus. Convivunt autem post coitum aves, quia quum avis non lactet pullos, quod est in promptu velut a natura præparatum quadrupedibus alimentum, sed oporteat, ut cibum extraneum pullis quærat, & propterea eos in cibando foveat, ad hoc fœmina sola non sufficeret, unde ex divina providentia est naturaliter inditum mari in hujusmodi animalibus, ut commaneat fœminæ ad educationem fœtus; hæc D. Thomas; sed in specie humana fœmina lactat fœtus suos, nec tenetur eis cibum extraneum quærere, ut manifestum est: ergo in specie humana fœmina sola sufficit ad educationem prolis, sicut in quadrupedantibus, atque adeo non est a natura inditum maribus, ut post coitum convivant fœminis. Quod autem subsumit D. Thom. in specie humana fœminam solam non sufficere ad educationem fœtus, quia necessitas humanæ vitæ multa requirit, quæ per unum solum parari non possunt, id, inquiunt, verum est de educatione civili, non de educatione naturali, de qua solum procedit argumentatio desumpta ex disparitate inter quadrupeda, & volatilia. Neque ratio, quam D. Thom. in confirmationem prioris adducit, videtur sufficiens. Nam certitudo prolis non tollitur, nisi per accessum plurium virorum ad eandem fœminam, per accessum quippe unius viri ad plures fœminas talis certitudo non tollitur, ut patet in Abrahamo, Jacobo, Davide, & passim in concubinis Regum. Inest autem homini solicitudo de certitudine prolis ex ordine charitatis, qui sequitur ordinem naturæ, ut eorum, qui nobis magis sunt natura propinqui, majorem curam habeamus. Finis enim coitus est propagatio humanæ speciei in communi, finis autem coeuntis est propagatio stirpis, & familiæ suæ in particulari, ex qua velut immortalitatem quamdam sibi homines pollicentur. Unde de jure naturali est, ut filii in parentum bonis succedant. Hæc Durandus, & Martinus.

10. Quibus tamen D. Thomæ argumentatio non infirmatur. Non enim scortatio in solum nocumentum vitæ civilis vergit, quod ii ajebant, sed etiam in nocumentum vitæ naturalis. Siquidem infans lacte matris non alitur nisi ad modicum tempus. In reliquo autem usque ad eam ætatem, qua victum sibi comparare possit, cura Patris alendus est, nec solum alendus, sed vestiendus, tegendus, defen-

fendendus, quod sola fœmina commode præstare non potest. Ad primum absurdum dicitur, in eo casu non scortationem illam futurum, sed naturale matrimonium cum totidem fœminis, ad quas eo animo accedat, seu Poligamiam, quæ licet post Christi adventum prohibita sit, antiquitus tamen a Sanctissimis Patriarchis fuit usitata tam in lege naturali, quam scripta. Ad secundum dicitur, si quando mater dives, & culta sufficienter educationi prolis providere possit, id esse per accidens; rectitudo autem naturalis actuum humanorum non sumitur ab his quæ raro, & per accidens contingunt in hoc aut illo, sed ab his, quæ plerunque accidunt, attenta rerum natura. Ad tertium respondetur, maritum quamvis absentem posse familiæ, & natis suis per alios consulere, ut passim accidit. Quod si id aliquando possit sola fœmina, id est per accidens ut dictum est. Ad quartum dicitur, coeuntem cum meretrice, aut quinquagenaria certum esse non posse eam non concepturam, quum aliquando hujusmodi fœminas concepisse compertum sit. Idem dic de frigiditate, aut impotentia vel sua, vel fœminæ, quam nescit an absoluta, an solum respectiva sit. Quod si certus esset, & animo non generandi ad fœminam non suam accederet, jam ex eo alio capite illicita esset copula, tanquam repugnans fini naturali commixtionis venereæ, qui est propagatio speciei. Exemplum etiam ab D. Thoma ex avibus desumptum optimum est. Non enim quia fœmina lactat fœtus suos, sicut quadrupeda, ideo sola sufficere dicenda est ad educationem prolis. Nam quum quadrupeda ablactantur, in eo statu sunt, in quo victum sibi quærere possint, quod in specie humana non contingit, ut dictum est. In specie igitur humana fœmina sola ad educationem prolis usque ad ætatem sibi sufficientem non est satis, & ideo sicut ob eam rationem in avibus inditum est mari ut convivat fœminæ, ita etiam in humana specie. Ratio item D. Thomæ efficacissima est. Quamvis enim certitudo prolis non tollatur per accessum unius ad plures fœminas, ut in Abrahamo, & Davide, tamen si vagus concubitus liceret, liceret etiam fœminæ cuicumque viro commisceri. Nunquam igitur vir certus esse posset, hunc suum potius, quam alterius filium esse. Vagus igitur concubitus, seu fornicatio simplex peccatum est.

11. Præterea scortationem esse naturali jure prohibitam, sic demonstrari potest. Etenim ut supra dictum est, in his quæ suapte natura communia sunt, sive nullius juris, primus, & magis naturalis modus acquirendi dominium est occupatio: vir autem per coitum fæminam occupat, ejusque corporis possessionem apprehendit; naturali jure igitur fæmineo in corpore dominium acquirit. Dici autem potest primo, hac ratione solum probari, scortationem esse illicitam

ex

ex parte fœminæ, quæ per copulam viro sui corporis dominium, & possessionem tradidit; non autem ex parte viri. Secundo, fœminam a viro semel occupatam posse dimitti, & dimissam alteri commisceri, aut etiam de primi occupantis consensu. Nam alia omnia, quæ primi occupantis dominio cedunt, si dimittantur, & pro derelictis habeantur, possunt in alterius denuo occupantis dominium transire, ut supra (*prop.* 11.) dictum est, & etiam de possidentis consensu possunt in aliorum usum cedere, aut temporaneum, aut perpetuum. Contra tamen est, quia in commixtione venerea non solum attenditur occupatio naturalis corporum; sed magis conjunctio animorum per mutuam traditionem, & consensum. Unde Raptores, & violenti Virginum Stupratores apud omnes gentes pœna digni habentur, tanquam naturalis juris transgressores. Ex consensione autem, & conjunctione animorum conjunctio illa corporum derivatur, per quam fiunt duo in carne una. Itaque per copulam jam non sunt duo, sed una caro. Si autem est una utriusque caro: ergo utrique ejus carnis custodia, & cura incumbit. (1. *ad Cor. c.* 7.) Mulier igitur sui corporis potestatem non habet, sed vir, & vir similiter sui corporis potestatem non habet, sed mulier: ergo per mutuam illam corporum traditionem sicut in viro jus nascitur, ut ad fœminam sibi conjunctam nullus accedat, ita in fœmina jus nascitur, ut vir sibi conjunctus alteri non commisceatur, atque adeo vagus concubitus tam ex parte viri, quam ex parte fœminæ illicitus est. Quoniam vero per accessum plurium virorum ad eandem fœminam tollitur certitudo prolis, immo & generatio impeditur, quæ est potissimus carnalis copulæ effectus, non vero per accessum unius viri ad plures fœminas, ideo hoc secundum nonnunquam permissum est, aut humana lege, aut dispositione vel dispensatione divina, ut apud antiquum populum Hebræorum ante, & post datam legem; primum autem nunquam permissum est.

12. Quod vero secundo loco opponebatur, nimirum fœminam semel occupatam posse dimitti, & sic dimissam alteri commisceri, considerandum est. Nam rem legitime occupatam, & possessam, v. g. arcam, aut equum possum dimittere, & ita denuo primi occupantis fit: ergo similiter fœminam ante occupatam dimittere possum. Item rem a me possessam, v. g. arcam, aut domum possum alteri locare, commodare, donare, vendere &c. ergo similiter fœminam, quod Cato, & Socrates fecisse dicuntur, & in sua Republica instituisse Platonem, quem Nicolaitæ, & Gnostici sequuti sunt. Hæc tamen ex prædictis enodantur facile. Nam equum, aut arcam, vel res similes possidemus per solam naturalem occupationem; at fœminam vir non possidet, nisi per voluntariam ipsius fœminæ traditionem,

& con-

& consensum. Omnis igitur coitus ex natura sua est veluti quidam implicitus contractus, & naturale matrimonium, per quod vir, & fœmina sibi mutuo sui corporis potestatem, & usum tradunt: non ergo potest alter, quum libuerit, alterum dimittere. Sicut urbem armis expugnatam potest Rex alteri tradere; eam vero quæ sponte sua ejus se dominio, ac ditioni tradidit, & quam ipse in clientelam accepit, dimittere, aut alii tradere non potest sine naturalis juris læsione. Dices: ergo saltem de communi consensu maris, & fœminæ possunt se mutuo dimittere; sed hic consensus intervenire videtur in omni simplici fornicatione: ergo simplex fornicatio nullum fundat jus ad mutuam corporum possessionem, atque adeo non videtur esse naturali jure prohibita, quod erat intentum. Ad argumentum respondeo, stando intra terminos juris naturalis id fieri posse; quod in majori assumitur, & ideo consentiente fœmina, aut causam præbente, libellus repudii permissus fuit in lege veteri. Tum distinguo minorem: Hic consensus invenitur in omni simplici fornicatione, attento animo, & intentione operantium, concedo; attenta natura actus, nego. Carnalis enim commixtio ex suamet natura, sicut dictum est, secum affert implicitum quemdam contractum, per quem alter alteri sui corporis potestatem tradit, & ad onera inde proventura se submittit. Unde coeuntes sine animo se ad id obligandi, hoc ipso contra ipsius actus naturam operantur, atque adeo scortatio juri naturali opponitur, sicut quia votum, aut promissio jurata secum affert obligationem adimplendi votum, aut juramentum, qui vovet, aut jurat sine animo se obligandi, contra voti, aut juramenti naturam peccat. Et de his quidem satis.

13. Denique Pudicitiæ Impudicitia opponitur, quæ definiri potest. Effrons quædam inverecundia, per quam homo etiam de turpissimis non erubescit. Unde sicut Pudicitia singularis virtus est, per quam honesta persona non solum de coitu, sed de iis etiam, quæ ad illum ordinantur, etiam remotissimis, erubescit; ita Impudicitia singulare vitium est, per quod inversa ratione fit, ut hominem etiam de turpissimis, & obscænissimis non pudeat, de quibus dictum est: (*Cant.* 6. *Isai.* 3.) Peccatum suum, sicut Sodomæ prædicaverunt, nec absconderunt.

PROPOSITIO XXXIV.

Vitia opposita potentialibus Temperantiæ partibus assignantur.

1. TRes numeravimus cum Tullio Continentiam, Clementiam, & Modestiam. Continentiæ Incontinentia opponitur, quæ non corporis, sed animi vitium est passionibus resistere nolentis. (*q.* 156. *art.* 1.) Unde bruta neque continentiæ, neque incontinentiæ sunt capacia, ut est in 7. Eth. Incontinentia igitur vitium est sicut Intemperantia, quum per utramque ab ordine rationis discedatur. (*art.* 2.) Peccat tamen gravius Intemperatus, quam Incontinens. (*art.* 3.) Ubi enim est major inclinatio voluntatis ad peccandum, ibi est peccatum majus. Porro in Intemperato voluntas inclinatur ad peccatum ex propria electione, quæ procedit ex habitu per multos actus acquisito: In Incontinenti autem voluntas inclinatur ex vehementi passione, quæ cito transit, sed habitus permanet, unde Incontinentem cito pœnitet; intemperatus autem se peccasse gaudet, quia actus peccati est sibi factus connaturalis secundum habitum, & de his dicitur: (*Prov.* 2.) Qui lætantur, quum male fecerint, & exultant in rebus pessimis. Hinc Arist. Incontinentem febri temporanea, & intermittenti; Intemperatum autem febri continua, & phtisica laboranti similem esse scripsit in 7. Eth. Quia vero Incontinentia tam circa Iram, quam Concupiscentiam est, siquidem passio attendatur victrix, Incontinentia Concupiscentiæ turpior est; si vero attendatur effectus, aut malum inde proveniens, Incontinens Iræ, ut plurimum, gravius peccat, quia Iræ effectus cum proximi nocumento fere semper conjunctus est.

2. Proprias autem rerum rationes consideranti patet ex supra dictis, sicut Iram mansuetudini, ita Clementiæ crudelitatem esse oppositam. (*q.* 158. *art.* 1.) Ira autem passio quædam est, & per se non noxia, unde dicitur: (*Ps.* 4.) Irascimini, & nolite peccare, quod accidit, inquit Gregor., (5. *Mor. c.* 33.) quando ut instrumentum virtutis assumitur, quasi ancilla ad obsequendum parata. Quum autem ordinem rationis transgreditur, & menti dominatur, peccatum est. Ordo autem rationis in ira dupliciter attenditur. (*art.* 2.) Primo ex parte finis intenti, nimirum Vindictæ, ut si insonti, vel ultra mensuram delicti pœna infligatur, aut contra debitum finem, qui est conservatio justitiæ, & emendatio culpæ. Secundo quantum ad modum irascendi, ut scilicet motus Iræ non immoderate effervescat neque interius, neque exterius. Ex quo duplici capite, (*art.* 3.) sicut Ira malitiam trahit, ita etiam graviorem, aut leviorem malitiam,

tiam, secundum quod magis, aut minus receditur a dilectione Dei, & proximi. Quoniam vero Ira ex se mala non est, hinc vitiosus in ira non iratus, sed Iracundus dicitur, quasi Iræ incontinens. Tres vero Iræ species distinguit Aristotel., (4. *Ethic. cap.* 5.) atque ex eo Nissenus, (4. *de Virib. animæ cap.* 13.) & Damascen., (2. *Fidei cap.* 16.) quorum prima ad iræ originem, duæ vero sequentes ad ejus diuturnitatem spectant. Prima est ira acuta, quæ convenit Cholericis, qui crebro, & cito ad iram inflammantur. Secunda Ira amara, quæ convenit Melancholicis, qui ob virium imbecillitatem de injuria ulciscenda non cogitant, in hac tamen pace externa est eorum amaritudo amarissima, quia acceptæ injuriæ refricatione arroduntur. Tertia est Ira difficilis, quæ competit Phlegmaticis, qui quo tardius ad vindictam inflammantur, eo magis in ulciscendi proposito persistunt.

3. Sicut autem Iracundia, sive excessus Iræ, ita omnis Iræ defectus in vitio est, ut si quis vel ex defectu recti judicii nihil pœna dignum existimet, nam

Cui malus est nemo, quis bonus esse potest?

vel ex debilitate, atque inertia animi ad vindictam non incalescat, quod ad Socordiam, aut Insensibilitatem spectat.

4. Crudelitatem porro definit Seneca: (*l.* 2. *de Clement. cap.* 4.) atrocitatem animi in exigendis pœnis, unde sicut Iracundia Mansuetudini, ita Crudelitas Clementiæ opponitur. (*q.* 159. *art.* 1.) Sunt ergo extreme opposita nimia Indulgentia, aut Remissio, per quam scelera impunita manent, & Crudelitas, quæ ultra condignum punit; medium autem tenet Severitas, quæ strictam æqualitatem, aut proportionem pœnæ ad culpam in puniendo sectatur. Quia vero quandoque summum jus summa injuria est, ut est in proverbio apud Jurisperitos, ideo sicut strictam Justitiam temperat Epikeja, ita Severitatem temperat Clementia, quasi quædam relaxatio strictæ vindicativæ Justitiæ. Unde in Magistratibus inferioribus Severitas; in supremo autem Principe Clementia commendatur.

Opponitur item per excessum Clementiæ Sævitia, aut Feritas: (*art.* 2.) quæ est quum quis in pœnis infligendis non culpam considerat, sed hoc solum, quod delectatur in aliorum cruciatu; talis autem delectatio non humana, sed ferina est, unde nomen sortitur, & ad crudelitatem comparatur sicut Bestialitas ad humanam malitiam, ut dicitur in 7. Ethicor. Nec Clementiæ directe opponitur, sed Pietati, qua propriam speciem diligere tenemur. Differt ergo Sævitia a Crudelitate, quia hæc delictum considerat, quamvis pœnæ pro-

proportionem excedat; Sævitia autem nulla habita ratione delicti delectationem in hominibus excruciandis quærit.

6. Jam vero eorum appetituum, quorum non est adeo difficilis moderatio, quatuor genera distinximus; (*q.* 160. *art.* 2.) nimirum appetitum Excellentiæ, quem moderatur Humilitas, Scientiæ, quem frœnat Studiositas, dissolutionis in motibus corporis, & actionibus, quas, ut honeste, ac decenter fiant, dirigit in seriis quidem exterior Modestia, in ludicris autem Eutropelia: exterioris denique apparatus, de quo est Parcitas, aut Parsimonia; cujus secundum Andronicum duæ sunt partes, alia quam ipse vocat per se sufficientiam, quæ superflua: alia simplicitas, quæ nimis exquisita, & pretiosa quærere vetat. Humilitati porro Superbia opponitur notissimum, & fastidiosissimum omnibus vitium, cujus quatuor genera sunt apud Gregor. (23. *Mor. c.* 7.) Superbia enim est appetitus immodicus excellentiæ. Excellentia autem consequitur bonum; bonum autem considerari potest vel ex parte sui, vel ex parte causæ, vel ex parte modi. (*qu.* 162. *art.* 4.) Quanto autem majus est bonum, quod quis habet, tanto magis excellit, & ideo quum aliquis attribuit sibi bonum, quod non habet, aut majus, quam habet; consequens est, ut ejus appetitus tendat in excellentiam ultra modum sibi convenientem, & hæc ponitur a Greg. tertia species Superbiæ. Ex parte autem causæ superbit, qui bonum, quod ab alio habet, a seipso habere putat, & hæc ponitur a Gregorio prima species, quum quis ea, quæ accepit, gloriatur quasi non acceperit. Quia vero qui meretur aliquid est veluti causa sibi illius habendi, secunda ponitur species Superbiæ, quum quis quod ab alio habet, ex propriis meritis se habere putat. Quarta denique species est, quum bonum quod habet excellentiori modo præ cæteris se habere existimat, & est eorum, qui contemptis cæteris, singulariter videri appetunt habere, quod habent.

7. Studiositati opponitur Curiositas, (*q.* 167. *art.* 1. & 2.) quæ definiri potest: inordinatus sciendi appetitus. Aliter enim de scientia, aliter de appetitu sciendi judicandum est. Ipsa enim veritatis quæcumque sit cognitio, per se loquendo, bona est, nam bonum intellectus est verum; sed appetitus, & studium cognoscendæ veritatis rectus, aut perversus esse potest. 1. Quidem modo per accidens, si inanis gloriolæ causa, aut ob alium perversum finem scire aliquid velis, de quo dictum est; (*Jer.* 9.) Docuerunt linguam suam loqui mendacium, ut inique agerent, laboraverunt. 2. Vitium esse potest in ipsa inordinatione appetitus, in quo stat proprie vitium Curiositatis, & hoc quadrupliciter. 1. Quatenus per studium minus utile quis retrahitur ab studio, quod sibi necessario incumbit,

bit, aut est magis utile, ex quo capite Hieronym. (*ad Damas. de Filio prodigo t.* 4.) Sacerdotes, inquit, dimissis Evangeliis, & Prophetis inveniuntur Comœdias legere, & amatoria bucolicorum versuum verba sonare, ut in Decretis habetur cum aliis similibus Patrum sententiis. Sunt enim, ut est apud Augustinum in lib. de moribus Ecclesiæ, (*cap.* 21.) qui desertis virtutibus, & nescientes quid Deus sit, & quanta majestas semper eodem modo manentis naturæ, magnum aliquid se agere putant, si universam istam corporum molem, curiosissime, atque intensissime perquirant, ex quo in eis tanta superbia gignitur, ut in ipso cœlo, de quo sæpe disputant, sibimet habitare videantur. Quod quam verum sit patet ex immodicis, & stolidis laudibus, quibus recentiores nostri Arithmetici, Physici, Astronomi, immo & Poetæ disciplinas suas, & earum Professores extollunt. Apicem eruditionis humanæ conscendimus, inquit Wolfius, (*in Elem. Anal.*) Analysin tradituri. Volterio Nevvtonus circa cœli cardines ambulare, & sidera sub pedibus habuisse videtur. Mens ejus quasi corporeæ molis vinculis libera immortalium cœtibus, qui thronum Dei æterni circumstant, interfuisse videtur, & vocem ipsam Creatoris, quum orbem conderet audivisse. Sed audi facinus majoris, ut ille inquit, (*Juv. sat.* 3.) abollæ. Recentior quidam Historicus, quum Drammaticum quemdam viventem adhuc, ut nimirum ab eo vicissim laudaretur, laudare vellet, mentem appellavit totius mundi residuo præstantiorem. Quam sordido, ac debili ingenio eos esse oportet, quibus ita humana, & vilissima quæque grandescunt!

8. Secundo esse potest immoderatio appetitus, quatenus aliquis studet addiscere ab eo, a quo non licet, aut per vias illicitas, ut qui Dæmones consulunt, aut magicas, seu vanas artes adhibent. Tertio ad curiositatem pertinet quæcumque rerum naturalium cognitio, si ad debitum finem non referatur cognoscendi, & colendi Deum, qui universa propter semetipsum operatus est, (*Prov.* 16.) & cujus invisibilia a creatura mundi per ea, quæ facta sunt intellecta conspiciuntur. (*Rom.* 1.) In consideratione enim creaturarum non est vana, & peritura curiositas exercenda, sed gradus ad immortalia, & semper manentia faciendus, quod August. monuit. (*De vera Relig. c.* 29.) Quarto inciditur in vitium curiositatis, quum aliquis studet ad cognoscendam veritatem supra proprii ingenii vires, quia per hoc facile homines in errores labuntur, unde dictum est: (*Eccli.* 3.) Altiora te ne quæsieris, & superiora te ne scrutatus fueris . . . Et in pluribus ejus operibus ne fueris curiosus. Multos enim supplantavit suspicio eorum, & in vanitate detinuit sensus eorum.

9. Non solum autem in mentis operationibus, sed etiam sensuum curiositas invenitur. Porro sensuum perceptio in omnibus animalibus uni-

universim ordinatur ad corporis sustentationem, quia per eam movetur animal ad vitandum noxia, & prosequendum ea, quæ sunt ad vitam necessaria; in rationalibus autem etiam ordinatur ad intellectivam cognitionem, vel speculativam, vel practicam. Studere igitur sensibilibus cognoscendis, dupliciter potest esse vitiosum. Primo, quando studium illud non refertur ad aliquid utile, sed potius avertit hominem ab utilium consideratione, de quo dictum est. Secundo, quando talium est rerum cognitio, quæ præbeat occasionem peccandi, sicut inspectio attenta fœminæ fere semper conjuncta est cum periculo concupiscendi, & diligens inquisitio eorum, quæ ab aliis fiunt, cum periculo detrahendi. Si quis ergo cognitioni sensibilium studet secundum rationis ordinem propter necessitatem ratione officii sui, aut muneris, vel propter utilitatem sui, aut aliorum, vel etiam aliquando propter honestam delectationem erit virtuosa Studiositas, sin autem vitiosa Curiositas, quæ Concupiscentia oculorum dicitur. (1. *Joan.* 2.)

10. Modestiæ communiter acceptæ, quatenus directiva est externorum motuum, & actionum, (*q.* 168. *art.* 1.) duplex vitium opponitur, aliud per excessum, nimirum artificium, sive affectatio. Est enim, inquit Ambrosius, (1. *de offic. cap.* 18.) incessus probabilis, in quo sit species authoritatis, pondus gravitatis, tranquillitatis vestigium; si tamen studium, atque affectatio desit, sed motus sit purus, & simplex. Vituperatur autem studium, per quod aliquis fictione quadam in externis motibus utitur, ita quod internæ animi dispositioni non conveniat, vel ut gravior, vel ut gratior videatur; debet tamen studium adhiberi, ut si quid inordinatum est, quod alios offendere possit, corrigatur. Unde ars desit, inquit Ambrosius, (*ibid.*) non desit correctio.

11. Per defectum autem Modestiæ opponitur Rusticitas, seu quædam motuum, & actionum agrestis inconcinnitas. Sicut enim, ait Ambrosius, (*ib. c.* 19.) molliculum, & infractum aut vocis sonum, aut gestum corporis non probo, ita nec agrestem, aut rusticam naturam imitemur.

12. Eutropeliæ, quæ est virtus circa honestatem, & decentiam in jocosis, & ludicris, duæ sunt partes. Jocos enim dicimus facetias verborum, & gestus ridiculosos, quibus ad propriam, aut aliorum recreationem utimur; Ludum autem appellamus quamcumque occupationem, etiam seriam, quæ animi causa, sive solius relaxationis assumitur. Porro Eutropeliæ, quæ jocos, & facetias moderatur, opponitur per excessum Scurrilitas, per defectum autem Asperitas. Sic enim sapienter nos gerere debemus, quod Seneca admonuit, (*ap. D. Thom. q. cit.*) ut nec habeamur asperi, atque αγελαςοι, neque

con-

contemnamur, ut viles. Asperi autem, aut duri illi habentur, qui nec ipsi dicunt aliquid ridiculum, & talia dicentibus molesti sunt, quia nimirum moderatos etiam aliorum jocos, & facetias ægre ferre, & tacite reprehendere videntur, unde homines eorum colloquium, & consortium fugiunt. Eutropeliæ autem, quæ est directiva Ludorum, opponitur & excessus in ludo, & omnis ludi defectus; hic vero minus vitiosus est, quam ludi excessus, & ex Aristotele dictum est. Superfluum autem in ludo dicitur, quod regulam rationis excedit. Id vero potest contingere dupliciter. Primo ex ipsa specie actionum, quæ assumuntur ad ludum, quando scilicet quid assumitur turpe, aut irreligiosum, aut in proximi nocumentum vergens. Secundo ex defectu quarumdam circumstantiarum, ut temporis, loci, gradus, & item lucri expositi, vel quid simile.

13. Ludus ergo tripliciter considerari potest. 1. Ut est actus Eutropeliæ, seu virtutis, nimirum, quum solum relaxandi animi, aut exercendi corporis gratia assumitur. 2. Ut est actus Cupiditatis, quando assumitur quæstus, aut lucri gratia. 3. Ut est quidam serius contractus inter collusores, quo unusquisque pecuniæ, aut rei suæ amittendæ periculo se exponit ob spem lucrandi pecuniam, aut rem alterius ludo expositam. Considerandum item Ludum alium esse, qui casu, sorte, aut fortuna nititur, alium qui industria, vi, aut peritia lusorum, alium qui partim casu, partim arte, atque ingenio constat. Primi generis est alearum ludus, sub quo nomine in utroque Jure omnes ludi comprehenduntur, in quibus parum, aut nihil valet lusoris industria, ut plerique chartarum, sortes, Taxilli, &c. Secundi generis sunt ludus Pilæ, Hastæ, Disci, Scachorum, Saltus, Cursus, Lucta, Venatio, Piscatio &c. Quoniam vero ludus in prima consideratione, sive ut est actus virtutis solius delectationis ad vitam necessariæ causa assumitur, hinc fit, ut quo magis huic fini accommodatior, magis vere, & proprie rationem ludi participet. Ludus ergo, ut Cajetanus notavit, quanto magis fortunæ committitur, tanto cæteris paribus melior est, quia accommodatior quieti rationis, & quanto magis industriosus tanto deterior, quia tanto minus ad mentis quietem, & animi relaxationem accommodus. Unde ludus Scachorum pessimus est attento fine Ludi proximo. Stultum enim est in re umbratili, & nullius momenti maximam attentionem, & studium cum capitis defatigatione collocare. Optimus propterea ludus, ille est, in quo mentis quies cum moderata corporis exercitatione conjungitur. Quod si alea, & similes fortunæ ludi tam Canonico, quam Civili jure prohibentur leg. solet, leg. quibus, l. quod in convivio ff. de Aleator. l. Alearum C. de Rel., & sump. fun. cap. Clerici 2. de vit. & hon. Cler. cap. inter dilectos de exc. Præl. c. 1.

dist.

dist. 35. cum similibus, id non ratione ludi est; sed ratione lucri, seu quæstus appositi, ex quo ludus non actus Eutropeliæ, seu virtutis, sed actus Cupiditatis evadit, quæ ab ingenuis personis, & multo magis Ecclesiasticis abesse debet quamlongissime.

14. Notandum vero, ludum non dici actum Cupiditatis, propterea quod pecunia, aut res aliqua perdenda, aut acquirenda exponatur tanquam præmium victori, aut pœna succumbenti. Id enim non propter lucrum fit inter honestas personas, sed ob majorem ludi oblectationem, dum spe modici præmii, aut exiguæ pœnæ metu, studia partium magis accenduntur, tanquam si pro aris, & focis decertarent. Nec item cupiditatis accusandus est, qui sic ludit, ut nisi apposita modica pecunia, aut præmio non luderet. Hoc enim propterea quæritur, ut ludi leges, in quibus delectatio consistit, observentur, quæ quum pœna abest, aut præmium, facile contemnuntur, & ludus non virorum, sed puerorum est. Similiter non dicitur quis ludere ex cupiditate propterea quod vincere semper velit, & magna animi contentione in victoriam feratur, aut de amissa pecunia doleat. Hoc enim ex naturali hominis inclinatione procedit. Quum enim omnis ludus veluti pugna quædam, & conflictus sit, naturale est, ut honor quæratur, qui sequitur victoriam, & ignominia fugiatur, cui subest, qui succumbit. Tunc ergo quis dicitur ex cupiditate ludere, quando non animi relaxationem in ludo, sed lucrum quærit. Lucrum autem, non delectationem quærere deprehenditur: 1. qui ex ludo vivit: 2. qui magnam diei partem in ludendo quotidie consumit. Delectatione enim, tanquam somno utendum est, postquam gravibus, seriisque rebus satisfecerimus, ut Tullius ait, (*de offic.*) ad easdem avidius repetendas, & exercendas utilius. 3. Ex cupiditate ludere dicendus est, qui modico præmio ad ludi condimentum idoneo non contentus ludere non vult, nisi magna pecunia exposita. Magnam autem dico, non simpliciter, sed habita ratione facultatis quum propriæ, tum eorum, quibuscum luditur. Hi propterea non dicuntur proprie ludere, potiusque negotiatores per ludum, aut abusores ludi ad turpe lucrum appellandi sunt, ut idem notavit Cajetanus.

16. Turpe autem dicitur lucrum, non quod provenit ex ludo industrioso, sed quod provenit ex ludo mere fortuito. Unde in 6. quibus de Aleat. prohibentur sponsiones fieri, nisi in rebus his ubi pro virtute certamen fit, ut in lucta, saltu, disco &c. & leg. in convivio ff. eod. Aleatoribus solum permittitur ludere in eam rem, quæ vescendi gratia exponitur. In leg. autem Alearum C. de Relig. & sump. funer. non ludus solum alearum (sub quo nomine omnes mere fortuiti intelliguntur) sed etiam eorum inspectio prohibetur, sive

sive in publicis, sive in privatis domibus, aut locis. Ratio autem est in promptu, quia homo præditus a natura est ingenio, atque industria, & principiis honestarum artium, quibus victum sibi, & reliqua ad vitam necessaria comparet. Dum igitur ab rationis industria, qua pecunia acquirenda est, & conservanda se dejicit, & fortuito eventui conservationem, amissionem, & acquisitionem pecuniæ committit, a recto tramite, viaque ad finem proportionata deflectit, & turpis efficitur, tanquam qui velit ex alieno sine labore ditescere, & tanto turpior, quanto lucrari intendit, & spoliare bonis suis eos, quibus bene faciendum esset, nimirum amicos, ut recte observavit Aristoteles. Propterea turpe lucrum appellatur, quod ludo acquiritur, & quæstui meretricio comparatur quod ludo, inquam, mere fortuito, quanquam & in ludis aliis permissis, ultra unum solidum ludere, etiam personis multum divitibus vetitum sit in cit. lege. Non est autem turpe lucrum appellandum, quod in condimentum ludi ad risum, & oblectationem lusorum, & spectantium assumitur; quod vero amplius est, a malo est, neque ad Eutropeliæ virtutem, sed ad vitium Cupiditatis pertinet, in quo gravius quidem, aut levius peccabitur secundum quantitatem expositæ pecuniæ, attenta facultate ludentium. Nemo enim exponere fortuito eventui potest, quod est ad sui, & suorum congruam sustentationem necessarium. Neque item omne superfluum, nam de superfluis reficiendi, & sublevandi sunt pauperes. Solum ergo ex superfluo pauperibus debito subtrahendum est ad ludum id, quod quamvis non sit ad congruam sustentationem necessarium, tamen ad oblectationem propriam, & eorum, quibus convivimus, necessarium est; id autem est tenuissimum, quum delectationibus non nisi parcissime sit utendum, & quum delectatio, quanto innocentior sit, tanto purior, & sincerior, atque animi relaxationi accommodatior, & quæ extra ludum etiam inveniri possit. Et hæc de ludo dicta sint stando intra Ethicæ limites, seclusis legibus, fraudibus, scandalo, quæ ad alios Tractatus spectant.

16. Parcitatis, aut Parcimoniæ, (*q.* 169. *art.* 1.) quæ in externi cultus, aut supellectilis moderatione consistit, duæ sunt, uti ex Andronico diximus partes per se Sufficientia, & Simplicitas, quarum primæ Superfluitas, secundæ Luxus opponitur. Prima pertinet ad quantitatem, secunda ad qualitatem, & pretiositatem supellectilis spectat. Superfluitatis enorme est exemplum apud Horatium, apud quem

Chlamydes Lucullus, ut ajunt,
Si posset centum, scœnæ præbere rogatus,
Qui possum tot? ait, tamen & quæram, & quot habebo

Mittam: post paullo scribit sibi millia quinque
Esse domi chlamydum, partem, vel tolleret omnes.
Nimirum, ut idem Satyricus cecinit,
Exilis domus est, ubi non & multa supersunt,
Et Dominum fallunt, & prosunt furibus,

Cujus contrarium natura, & lex Christiana præscribit, (1. *ad Tim. c. ult.*) ut nimirum habentes alimenta, & quibus tegamur, his contenti simus. Luxus porro exempla in omni genere communia sunt. Lex igitur Parcitatis est, ut neque plura, neque pretiosiora, quam oportet, quærantur.

17. Omnis porro externi apparatus secundum rationis ordinem triplex est finis. Primus naturalis, scilicet fomentum corporis, & ex hoc fine in mollitiem, ac delicias deviatur. Secundus est finis moralis, nimirum Honestas, (1. *ad Cor. c.* 12.) per quam quæ putamus ignobiliora membra corporis esse, his honorem abundantiorem circumdamus, ut Paulus ait, id est, majori studio, & assiduitate contegimus. Et in hoc genere potius per defectum, quam per superfluitatem, aut per luxum peccatur. Tertius est finis politicus, nimirum ornatus. Ornatus vero alius est honoris, alius pulchritudinis. Ornatus honoris est, qui lege, aut consuetudine præscriptus est personis in aliqua dignitate, gradu, aut ministerio, vel professione Ecclesiastica, aut civili constitutis, & hic ornatus non est vitiosus. Sicut autem honestas addit aliquid supra corporis necessitatem, & ornatus honoris aliquid supra ornatum honestatis, ita ornatus pulchritudinis addit aliquid supra ornatum honoris. Hinc fœminæ licite se possunt ornare, (*ibid. art.* 2.) vel ut conservent decentiam sui status, quod pertinet ad ornatum honoris, vel etiam aliquid superaddere, ut placeant viris, quod pertinet ad ornatum pulchritudinis. Pulchre Augustinus ad Possidium: (*Epist.* 73.) Nolo, ut de ornamentis auri, vel vestis propriam habeas in prohibendo sententiam, nisi in his, qui neque conjugati sunt, neque conjugari cupientes cogitare debent, quomodo placeant Deo; illi autem cogitant, quæ sunt mundi, quomodo placeant vel viri uxoribus, vel mulieres maritis. Unde nec in viris moderatum pulchritudinis studium damnandum est, maxime in juventute. In viris autem gravibus quid monstrosius, quam Juv. sat. 2.

Bebriaci in campo spolium affectare Palati
Et prensum in facie digitis extendere panem,
Quod nec in Assyria pharetrata Semiramis arce,
Mæsta nec Actiaca fecit Cleopatra carina?

Res memoranda novis annalibus, atque recenti
Historia: Speculum civilis sarcina belli.

At nostris hisce temporibus, o Juni, speculum non solum Ducis in bellum profecturi, sed etiam Sacerdotis ad aras facturi sarcina est. Sæclum insipiens, & inficetum!

18. Quoniam vero in rebus exterioribus, quibus homo utitur, non est aliquod vitium, (*ibid. art.* 1.) sed ex parte immoderate utentis consideranda est in talibus inordinatio affectus, ex quo quandoque contingit, ut homo libidinose talibus utatur, sive secundum consuetudinem eorum, quibuscum vivit, sive præter eorum consuetudinem. Contingit autem hæc inordinatio tripliciter secundum excessum. Uno modo secundum quod aliquis ex superfluo cultu vestium, aut apparatu hominum gloriam quærit, ut scilicet vestes, & alia hujusmodi pertinent ad ornatum honoris, & personæ decentiam, ut in 4. Eth. dicitur. Alio modo secundum quod homo per superfluum cultum, aut apparatum quærit delicias, secundum quod vestis, & alia externa ordinantur ad corporis fomentum. Tertio modo quando per superfluum cultum, & ornatum impudicum amorem conciliare studet, secundum quod vestis, &c. spectant ad ornatum pulchritudinis, & præcipue habet locum in fœminis, aut pueris, in quibus, ut est apud Basilium, quod non facit sexus, facit ætas. Ex quo Augustinus: (*de doctr. Christ. cap.* 12.) Quisquis sic utitur rebus exterioribus, ut metas consuetudinis bonorum, inter quos versatur, excedat, aut aliquid significat, aut flagitiosus est, quia nimirum vel ad ostentationem, vel propter delicias, vel libidinis causa id facere præsumitur. Tamen etiamsi non sit aliqua inordinatio ex parte finis, levis animi indicium est, & vitiosa nimia solicitudo de externo apparatu, & corporis cultu, ac munditie. Decor igitur corporis, ut Ambrosius sapienter monuit, (1. *de offic. c.* 16.) non sit affectatus, sed naturalis, simplex, neglectus magis, quam exquisitus, non pretiosis, sed communibus vestibus, ut necessitati, aut honestati nihil desit, nihil accedat nitori.

19. Superfluitati opponitur Miseria, tanquam vitium extremum. Miser autem is dicitur, qui propter avaritiam sordidam, aut segnitiem iis caret

Queis humana sibi doleat natura negatis.

Luxui autem opponitur Squallor.

Malthinus tunicis demissis ambulat: alter

 Pastil-

Inguen ad obscœnum subductis usque facetus.
Pastillos Ruffillus olet, Gorgonius hircum . . . .
Dum vitant stulti vitia, in contraria currunt. (*Hor. l.* 1. *serm sat.* 2.)

In his ergo vitiis per defectum dupliciter etiam inveniri potest inordinatio affectus. Primo quidem ex negligentia, aut desidia hominis, qui debitum studium non adhibet, ut exteriori cultu utatur secundum quod oportet. Unde Philosophus dicit in 7. Ethicorum, quod ad mollitiem pertinet, si aliquis trahat vestimentum per terram, ut nimirum ipsum colligendo non laboret. Alio modo quatenus ipsum defectum externi cultus ad gloriam ordinat, ut Philosophus, & humanarum rerum contemptor habeatur, quod Plato in Cynicum Diogenem reposuisse dicitur. Non enim, ut est apud Augustinum, (*de serm. Do. in mont.* 2. *cap.* 19.) in solo rerum corporearum nitore, & pompa, sed etiam in ipsis sordibus, & laciniis esse potest jactantia, tanto perniciosior, quanto sub virtutis specie decipit. Aristot. item ait, (4. *Ethic.*) tam excessum, quam defectum in cultu ad Jactantiam pertinere.

IN-

INSTITUTIONUM THEOLOGICARUM

LIBER SEPTIMUS.

De Homine, & ejus dotibus supernaturalibus.

PRÆFATIO.

IN præcedenti quidem libro de homine secundum naturam considerato dictum est, ac de virtutibus quum intellectualibus, tum moralibus, quas vel habet a natura, vel potest industria, atque exercitatione comparare. Nunc de homine per Gratiam elevato disserendum est, ac de iis dotibus supernaturalibus, quibus vel ab exordio conditus fuit. Ac primum quidem de Gratia, quæ est omnis vitæ supernaturalis principium, deinde merito, & virtutibus, per quarum opera meretur, nimirum Fide, Spe, & Charitate, tum de donis Spiritus Sancti, ac denique de Beatitudinibus, & fructibus, ac Gratiis gratis datis, ut sicut in superiori libro hominem ad omnem moralem virtutem formatum a natura ostendimus, sic eundem per Dei gratiam ad omnem, ne dum Christianis omnibus communem, sed etiam ad heroicam virtutem, & mysticam operationem elevatum ostendamus.

PROPOSITIO I.

Homo est a Deo ad supernaturalem beatitudinem destinatus.

1. PRobatur: Inest homini a natura insitum felicitatis, seu beatitudinis desiderium; sed appetitus naturalis frustra esse non potest: ergo homo est capax summæ felicitatis, seu beatitudinis. In finibus autem (*D. Thom.* 1. 2. *q.* 1. *art.* 4.) non potest in infinitum procedi: ergo oportet summam felicitatem, cujus homo est capax, esse ultimum humanæ vitæ finem. Minor hæc subsumpta probatur: In finibus enim invenitur duplex ordo, nimirum intentionis, & exequutionis, & in utroque oportet esse aliquod primum. In ordine autem intentionis præcipuum est id, quod appetitum movet, eo enim substracto appetitus non movebitur. In ordine vero exequutionis est aliquid, a quo operatio incipit, & hoc substracto operatio non inciperet; sed si non esset finis aliquis ultimus, nullum esset primum voluntatis motivum, si autem voluntas ab aliquo non

non moveretur, nunquam ad mediorum electionem, & exequutionem procederet, remoto enim primo, removentur omnia quæ primum consequuntur: ergo si non esset aliquis finis ultimus, omnis voluntatis motus, & operatio cessaret. Aliunde quum per finem ultimum satietur appetitus, non potest esse nisi unus. Sola igitur beatitudo, seu summa felicitas est ultimus finis humanæ vitæ; sed beatitudo hominis in nulla re creata stare potest: solus igitur Deus est ultimus finis creaturæ rationalis.

2. Ultima minor inductione probatur: Beatitudo enim (1. 2. *q.* 2. *art.* 1. 3. *cont.G.c.*30.) in divitiis non consistit, quæ non propter se, sed propter aliud appetuntur. Divitiæ enim artificiales propter naturales, naturales autem ob vitæ sustentationem quærimus. Similiter neque in honoribus. (*ib. art.* 2. *& cap.* 28.) Honor enim est optimorum, unde dignitatem, atque excellentiam supponit, non facit. Atque idem dicendum de fama, (*ib. art.* 3. *& cap.* 29.) & gloria, maxime quum gloria humana sæpe fallax sit, & qui falso laudantur, suis ipsi necesse est, ut laudibus erubescant, quod est apud Boetium. (3. *de Cons.*) Neque item in potestate, aut dominatione. Potestas enim rationem habet principii, non ultimi finis. Et universim divitiis, gloria, honoribus, potestate potest quis male uti; beatitudine autem nemo male uti potest, quum sit summa humanæ naturæ perfectio. Non igitur in iis omnibus hominis est beatitudo constituenda. Neque item in sensuum voluptate. Voluptas enim consequitur boni possessionem: ergo nec summum bonum est, neque ejus possessio, quod utrumque beatitudinis nomine significatur. Universim porro beatitudo in nullo corporis bono constitui potest. I. quia quum sit animus nobilior corpore, etiam bonum animi bono corporis præstare necesse est. II. quia cum beatitudine malum stare non potest, sed cum omnibus bonis corporis potest stare aliquod malum, ut error, aut ignorantia, spes affligens, timor angens &c. III. quia per sola corporis bona omne desiderium hominis non quiescit. Homo enim naturaliter scire desiderat. IV. quia bonis corporis male uti possumus; ex summo autem bono nemo potest deterior fieri. V. quia omnia bona corporis possunt etiam ab invito auferri. Si autem vita beata amitti potest, beata esse non potest, ut est apud Tullium. (*lib. de fin.*)

3. Reliquum est igitur, ut beatitudo in bonis animi censeatur; animus autem ad alia extra se non refertur nisi per cognitionem, & amorem: beatitudo vero in operatione perfectissima consistit; cognitio autem, & amor eo sunt perfectiores cæteris paribus, quo objectum est nobilius; nobilissimum autem objectum Deus est: ergo in Dei cognitione, & dilectione summa felicitas hominis consistit,

Amor

Amor vero sequitur cognitionem. Unde si manifestum fiat, per nullam naturalem cognitionem beari nos posse, id etiam de omni naturali dilectione erit probatum. Sic igitur argumentatur D. Thomas: (3. *cont. Gent. c.* 38, & 39.) Inest omnibus communis quædam, & confusa Dei notitia, sive per se nota, ut quibusdam placet, sive quod verius est, quasi naturaliter ex effectibus acquisita. Est etiam alia Dei cognitio per demonstrationem, per quam magis ad propriam cognitionem accedimus. Multa enim per demonstrationem a Deo removentur, per quorum remotionem magis, ac magis eum ab creaturis discernimus; sed neutra harum cognitionum potest esse beatifica: ergo. Minor probatur: Nam omnes homines beati essent, aut vix ullus non esset, si illa communis, & confusa Dei cognitio esset beatifica, quod patet esse falsum. Item quia cognitio illa non satiat hominis desiderium, quia imperfecta, & quia per eam scimus quidem Deum esse, sed quid sit, aut qualis, nescimus. Neque item secunda. Nam beatitudo, quum sit ultimus finis, ab omnibus appetitur: ergo omnes ejus obtinendæ capaces sunt; sed maxima pars hominum non est capax ejus notitiæ, quæ de Deo habetur per Metaphysicas demonstrationes, partim ob humanæ vitæ brevitatem, quum multi ante usum rationis moriantur, partim propter ingenii tarditatem, & ob humanæ vitæ solicitudines, atque incommoda, ut in 1. (*prop.* 23.) ostensum est: ergo &c. 2. Quia de Deo per demonstrationem non nisi paucissima scire possumus: 3. & ea quidem non per viam affirmationis, ut sciamus quid Deus sit, sed per viam negationis, ut dictum est: (*l.* 1. *p.* 17.) non igitur illa cognitio beatifica esse potest. Item: cum ea cognitione stare potest error circa ipsam Dei substantiam, ut patet ex erroribus etiam eorum, qui plura per demonstrationem agnoverunt, ut Plato, & Aristoteles.

4. Idem generali ratione convincitur contra Averroem, Alexandrum, & Avempacium existimantes, posse nos per viam resolutionis ad cognitionem substantiarum separatarum, atque adeo ipsius Dei pervenire. Vel enim intellectus possibilis est aliquid separatum ab anima, ut illi statuebant, & supra improbatum est, (*l.* 5. *p.* 13.) vel est aliquid animæ? Si primum: ergo nullum habet necessarium ordinem ad corpus, & res materiales, unde ea, quæ sunt magis immaterialia, magis intelliget: ergo homines omnes statim nati substantias separatas, & Deum ipsum quidditative cognoscent, quod patet esse falsissimum. Si secundum: ergo intellectus habet naturalem, & necessarium ordinem ad corpus, & phantasmata materialia, ut non nisi per illa intelligere possit; sed per materialia intellecta non possunt intelligi substantiæ separatæ nisi sub ratione generica, & con-

& confusa, quum quidditas rei materialis plus distet a substantia separata, quam ab alia quidditate materiali, & tamen non quidditate circuli intellecta intelligitur quidditas Prismatis, aut Icosaedri. Secundo: omni potentiæ passivæ correspondet activum; sed intellectus possibilis est passivus: intelligere enim est quoddam pati: ergo non est in potentia nisi ad ea, ad quæ reduci potest in actum per intellectum agentem; sed solum materialia, quorum sunt phantasmata, possunt fieri actu intelligibilia per intellectum agentem: ergo solum materialia possunt per intellectum possibilem quidditative cognosci.

5. Quoniam vero dependentia intellectus a materiali phantasmate non ei ex sua natura convenit, sed per accidens evenit ex unione ad corpus, dici poterit, non beari quidem animam per eam cognitionem, quam habet conjuncta corpori; posse tamen beari, quum post separationem a corpore erit ei naturalis modus ille cognitionis, quo substantiæ separatæ semet & invicem, Deumque cognoscunt. Oportet igitur adhuc inquirere, utrum illa cognitio, qua substantiæ separatæ, aut humanæ animæ a corpore solutæ Deum cognoscunt, ad ipsarum summam, & ultimam felicitatem sufficiat. Non esse autem sufficientem ostenditur. Cognitio enim, qua substantia separata Deum cognoscit, est cognitio causæ per effectum; sed cognitio causæ per effectum non potest esse quidditativa, & distincta, nisi effectus sit univocus, & adæquans, atque exhauriens totam virtutem causæ; nullus autem effectus Dei est ipsi univocus, neque ejus virtutem adæquare, aut exhaurire potest, ut in t. (*prop.* 14.) ostensum est: ergo cognitio, qua substantia separata Deum naturaliter cognoscit, intuitiva, aut quidditativa, clara, & distincta esse non potest, & consequenter nec beatifica. Prima major patet ex dictis in primo libro, (*prop.* 1.) ubi ostensum est, Deum non esse a priori, seu propter quid demonstrabilem. Minor autem probatur. Tripliciter enim per effectum causa cognoscitur. Primo, ita ut cognitio effectus sit causa cognitionis causæ, quum ex cognitione effectus devenitur in cognitionem causæ, & hic modus cognitionis locum non habet in substantiis separatis, quæ non ratiocinando, aut discurrendo intelligunt, ut in quinto libro (*prop.* 14.) ostensum est. Secundo, ita ut in ipso effectu videatur causa, quatenus similitudo causæ resultat in effectu, sicut homo videtur in speculo propter suam similitudinem, unde una est utriusque visio, simul enim dum videtur effectus, videtur & causa in ipso. Tertio, ita ut in effectu videatur causa, quatenus similitudo ipsa sit forma, per quam cognoscit causam suus effectus, sicut si arca esset rationalis, per suammet formam cognosceret artem; a qua talis forma velut ejus similitudo processit.

6. Pri-

6. Primo igitur modo secluso, substantia separata aliam cognoscens, Deum cognoscit secundo modo; se autem cognoscens, Deum cognoscit tertio modo; sed si nulla creatura est effectus univocus, & adæquans totam virtutem divinam, divina similitudo resultans in substantia separata, vel se, vel aliam quamcumque cognoscente confusa est, & imperfecta, atque infinite distans a perfectione, & infinitate divinæ naturæ: ergo omnis cognitio &c. Huc faciunt omnia argumenta, quibus in 1. (*prop.* 17.) ostensum est, Deum per nullam speciem, aut similitudinem creatam intuitive posse, aut quidditative cognosci: cognitio autem, quæ quidditativa, & distincta non sit, non potest satiare desiderium innatum naturæ intellectualis, immo tanto magis illud accendit, atque excitat, quo plura potest substantia separata de Deo cognoscere, quam corpori conjuncta: ergo per illam naturalem cognitionem natura intellectualis beata esse non potest.

7. Si vero diceretur, hominem in hac etiam vita posse ad beatitudinem pervenire per cognitionem illam, quam de Deo per fidem habet, contra est primo: Quoniam operatio intellectus credentis imperfectissima est inter omnes intellectivas operationes. Non enim intellectus capit illud, cui assentitur credendo. Secundo: quia fides præsupponit actum voluntatis, magisque ad illam, quam ad intellectum pertinet. Tertio: quia fides supponit majorem claritatem cognitionis in attestante. Quarto: quia per fidem credens non conjungitur objecto credito. Unde dictum est ab Apostolo: (2. *ad Cor.* c. 5.) Dum sumus in corpore, peregrinamur a Domino; per fidem enim ambulamus, & non per speciem. Quinto: quia per fidem desiderium naturale veritatis cognoscendæ non quiescit, sed accenditur potius. Sexto denique: quia fides supponit revelationem; revelatio autem non stat sine operatione supernaturali: ergo fides supponit hominem ad supernaturalia elevatum, ac destinatum, quod erat intentum.

8. Reliquum est ergo ut dicatur, hominem fuisse a Deo creatum ad solam naturalem beatitudinem, quam licet in statu naturæ lapsæ habere non possit propter corporis corruptionem, & interitum, habere tamen potuisset in illo statu integritatis, in quo est a Deo conditus, & in Paradiso collocatus, de quo rationes allatæ non procedunt. Contra tamen primo: Nam si Scripturæ credimus hominis prævaricationem, & corruptionem inde consequutam asserenti, etiam Scripturæ divinam visionem, & supernaturalem beatitudinem nobis promittenti credendum est. Secundo: Si homo per peccatum jus ad beatitudinem naturalem amisit, aut per gratiam Redemptoris ad spem, & jus antiquum rediit, aut non rediit? Si primum: ergo nunc homines naturalem beatitudinem obtinerent, quod falsum esse patet.

Nam (*Job.* 14.) homo natus de muliere brevi vivens tempore repletur multis miseriis. Si secundum: ergo opus Redemptionis fuit in cassum, quum totum humanum genus beatitudinis illius, ad quam creatum est, spe, ac jure omni privatum manserit. Quod si dicatur, hominem per gratiam Redemptoris non recuperasse quidem jus ad beatitudinem naturalem, sed acquisiisse jus ad supernaturalem beatitudinem, atque ita opus Redemptionis non fuisse inutile, nam (1. *ad Cor. c.*5.) primus homo de terra terrenus; secundus homo de cœlo cœlestis. Contra est primo: Nam homo integer deterioris fuisset conditionis, quam homo lapsus, quod videtur absurdum. Secundo: quia homo ad majora conari, atque adspirare diceretur, quando est sauciatus, & quasi semivivus relictus, quam in statu perfectæ valetudinis, & integritatis. Tertio: quia ut in sequentibus palam fiet, homo a Deo conditus est rectus, gratiaque, & virtutibus supernaturalibus ornatus; sed hæ dotes ad beatitudinem mere naturalem acquirendam necessariæ, aut utiles non essent: ergo ante lapsum fuerat ad supernaturalem beatitudinem destinatus.

9. Quarto id ipsum convincitur ex Patrum testimoniis. Scribit enim Dionysius. (1. *de div. nom.*) Mentes ipsas Angelicas constanter, & immobiliter ad illucescentem sibi radium attolli, & quibusdam velut in altum pennis sublevari. Quod autem de Angelica, idem de mente humana potiori jure, in quocumque consideretur statu, dicendum est. Cyril. Hieros.: (*Catech.* 6.) Angelis secundum propriam virtutem cum ignorantibus revelat se Deus per Spiritum Sanctum. Basilius: (*contra* 1. *Eunom.*) Throni, & Dominationes &c. quomodo beatam traducerent vitam, nisi viderent faciem Patris, qui in cœlis est? Nazianzen: (*orat.* 34.) Mea quidem sententia tum demum hoc (nimirum quid Deus sit) inveniet homo, quum Deiforme hoc, atque divinum, id est mens nostra, & ratio cum cognata natura (intellectuali) conjuncta fuerit, & imago ad exemplar suum, cujus nunc desiderio tangitur, ascenderit. Epiphanius vero: (*hær.* 70.) Visionem divinam attribuit beneficio, quo Deus pro singulari suo erga hominem amore afficere illum voluit. Cyrill. Alexand: (*lib.* 10. *in Joan.*) Delicias autem spiritualiter intelligimus cognitionem Dei perfectam, & exquisitam Mysteriorum divinorum revelationem non in speculo, & in ænigmate ut modo, sed aperte, & perfecte, atque ut ita dicam totaliter. Julius Firmicus: (*de err. pr. Rel. c.* 26.) Adam per fœminam deceptus promissæ sibi gloriæ perdidit dignitatem. Macarius: (*Sen. hom.* 12.) Adam transgressus mandatum imaginem illam amisit, per quam promissionem acceperat totius hæreditatis cœlestis. Et in eandem sententiam apud reliquos Patres innumera. Quis enim est Christianus, (*ad Eph.* 1.) qui non se signatum credat Spiritu promissio-

tionis Sancto, qui est pignus hæreditatis nostræ? Qui non in spem vitæ æternæ erigatur, quam (*Ad Tit.* 1. *c.* 2.) promisit, qui non mentitur ante tempora sæcularia? Qui non speret (*Jacob.* 1.) coronam vitæ, quam repromisit Deus diligentibus se? Qui non se credat (*ad Rom.* 8.) hæredem quidem Dei, cohæredem autem Christi? Qui nesciat, creaturam rationalem revelationem filiorum Dei exspectare, nec esse condignas passiones hujus temporis ad futuram gloriam, quæ revelabitur in nobis? Et momentaneum (2. *ad Cor.* 4.) hoc & leve tribulationis nostræ æternum gloriæ pondus operaturum in cœlis? Hic enim, ut Plotinus (*Enn.* 5. *lib.* 3. *cap.* 17.) etiam Platonicus agnovit, verus est animæ finis, lumen illud attingere, & per ipsum ipsum intueri. Sapientissime igitur Tridentini Patres definiunt. (*Sess.* 6. *c.* 17.) bene operantibus usque in finem, & in Deo sperantibus proponendam esse vitam æternam, & tanquam gratiam filiis Dei per Christum Jesum misericorditer promissam, & tanquam mercedem ex ipsius Dei promissione bonis ipsorum operibus fideliter reddendam.

10. Liquet porro ex dictis, tria in beatitudinis operatione indivisim concurrere, nimirum visionem, quæ correspondet præsenti fidei, comprehensionem, sive possessionem Dei per intimam præsentiam eo sensu, quo comprehendere dicimur, quod manu tenemus, quæ quidem possessio, aut comprehensio correspondet spei, denique fruitionem, aut delectationem in bono possesso, quæ charitati correspondet. Quum autem fides sit omnium virtutum fundamentum, & charitas omnium virtutum complementum, ita fundamentum totum beatitudinis est visio, & ultimum ejus complementum delectatio, sive gaudium.

11. Liquet item, beatitudinem esse operationem secundum perfectam virtutem, ut in 1. Ethicor. dicitur. Appellatur autem a Boetio (3. *de Consolat.*) status bonorum omnium aggregatione perfectus, quia per illam operationem homo constituitur in statu boni perfecti, a quo dimoveri non potest. Unde perpetuitas, sive sempiternitas est de ratione beatitudinis, nec solum perpetuitas, sed etiam ejus perpetuitatis cognitio infallibilis. Non enim animus perfecte quiescere potest in possessione boni, quod vel amitti potest, vel utrum amitti possit ignoratur. Perinde enim est ad felicitatem amittere illam posse, aut solum amittendam timere.

12. Liquet tertio, (1. 2. *q.* 2. 8. & *q.* 3. 1.) summum hominis bonum, & ultimum ejus finem dici posse vel id, a quo fit homo beatus, quam beatitudinem objectivam Scholæ vocant; vel id, quo fit homo beatus, quam vocant beatitudinem formalem, sicut finis avari dicitur vel pecunia, vel etiam pecuniæ possessio. Beatitudo ergo objectiva, sive id, quod hominem facit beatum, non est quid

creatum ; sed ipse Deus ; beatitudo autem formalis , sive id , quo tanquam forma homo fit beatus , quid creatum est , nimirum operatio mentis gloriæ lumine elevatæ , ut in 1. (*prop.* 18.) dictum est.

13. Liquet quarto , (1. 2. *q.* 4. *art.* 5.) Consortium corporis ad beatitudinem non requiri , quum hæc in sola mentis operatione consistat , ut ostensum est ; intellectio autem , seu veritatis contemplatio nec actus est corporis , neque corporeo indiget instrumento , ut item est ostensum . Confirmatur ex illo Pauli in 2. ad Corinthios : (*cap.* 5.) Quandiu sumus in corpore peregrinamur a Domino ; id est , Domino præsentes esse non possumus . Per fidem enim ambulamus , & non per speciem . Animas autem Sanctorum corpore solutas Deo præsentes esse , idem asserit subdens : audemus autem , & voluntatem habemus bonam magis peregrinari a corpore , & præsentes esse ad Deum . Estque hæc veritas ab Ecclesia definita , quum alibi , tum maxime in Tridentino Concilio , (*sess.* 25.) quam & multis Patrum Græcorum , & Latinorum testimoniis confirmant nostri Theologi , Bellarmin. , (*Controv.* 7. *l.* 1. *de Sanct. Beat.*) Petavius , (*T.* 1. *l.* 7. *& in append. ad l.* 2. *T.* 3.) & alii . Nec dissimulandum tamen , plures ex antiquis Doctoribus in ea fuisse sententia , animas Sanctorum a corporibus separatas ad beatitudinem non perventuras usque ad extremi judicii diem , quum corpora resurgent . Ita diserte Irenæus , Lactantius , Tertullianus , Bernardusque , quem tamen , sicut Irenæum in concordiam cum Catholico dogmate trahere conatur Bellarminus , (*loc. cit.*) Gregorii Nysseni , & Nazianzeni , Cypriani , Chrysostomi , Ambrosii , Cyrilli Alexandrini ambigua sicut & Augustini pro utraque parte citantur testimonia . Sæpe enim illos dicentes audies , Martyres in cœlis esse coronatos , sedere quietos , Paradisum ingressos esse , esse cum Christo hæreditatem adeptos . At etiam Chrysostomus inquit , (*hom.* 2. *de Mach.*) Machabæos fratres in cœlis coronatos postremi fratris spectasse certamen , & (*Luc.* 23.) bonus ille latro cum Christo Domino eodem die in Paradiso fuit . Nazianzenus , (*orat.* 10.) sanctas animas , inquit , veluti per phantasiam , & imaginationem reconditam beatitudinem percipere ; post etiam quum cognatam carnem reassumpserint ad gloriæ cœlestis hæreditatem admittendas . Et Paulus ipse , resurrectione nondum facta , inquit (*in cap.*11.*ad Heb.*) Theodoretus , nec adhuc regno cœlorum fidelibus dato , exclamat : Excitavit nos , & sedere fecit in cœlestibus in Christo JESU . Disertissime autem Augustinus : (*serm.* 117. *de div.*) Beati sunt modo Martyres , quoniam cum Christo sunt animæ eorum . Quid autem paretur illis in resurrectione , quis poterit explicare ? Nec oculus vidit , nec auris audivit &c. (*tract. in Ps.* 43.) Nam illa , inquit , visio facie ad faciem liberatis in resurrectionem servatur....

(*tract.*

(*tract. in Ps.* 36.) Interim autem post vitam istam parvam, licet nondum eris, ubi erunt illi, quibus dicetur: Venite benedicti &c. Licet nondum ibi eris, quis nescit? Sed jam poteris ibi esse, ubi Lazarum ulcerosum dives ille vidit, id est, in sinu Abrahæ. In illa requie positus securus expectas judicii diem: (*ser.* 103. *de div.*) Tum vitam, quam nunc habent beati Martyres, quandam particulam esse inquit promissionis illius, immo solatium dilationis . . . Nam sicut plurimum distat inter lætitias, miseriasve somniantium, & vigilantium, ita multum interest inter tormenta, vel gaudia mortuorum, & resurgentium . . . . Animæ namque, carne deposita, non sic possunt videre incommutabilem substantiam, ut sancti Angeli vident, sive alia latentiore causa, sive ideo quia inest ei naturalis quidam appetitus corpus administrandi, quo appetitu retardatur quodammodo, ne tota intentione pergat in summum illud cœlum, quamdiu non subest corpus, cujus administratione appetitus ille conquiescat.

14. Ex quibus Augustini verbis argumentum efformatur, quod est in hac materia potissimum: Per possessionem enim ultimi finis, seu beatitudinis omnis rationalis naturæ appetitus satiatur, & quiescit; sed animæ a corpore separatæ inest naturalis quidam appetitus administrandi corporis, quum sit pars humanæ naturæ; ergo anima separata a corpore beata esse non potest. Quam sententiam propterea, ut Augustino, & priscis Patribus magis consonam Joannes XXII. Pontifex in suis ad populum concionibus tenuisse, & Sacræ Facultatis Parisiensis Doctoribus tenendam præcepisse, tradunt Okamus, Gersonius, & Adrianus postea item Romanus Pontifex hujus nominis sextus. Respondetur ad argumentum cum D. Thoma: (1. 2. *q.* 5. *art.* 5. *ad* 5.) dicendum, quod desiderium animæ separatæ totaliter quiescit ex parte appetibilis, quia habet omne id, quod ad satiandum ejus appetitum sufficit; sed non totaliter quiescit ex parte appetentis, quia illud bonum non possidet omni eo modo, quo possidere vellet. Appetit enim anima sic frui Deo, quod ejus fruitio derivetur ad corpus, sicut est possibile, & ideo reassumpto corpore beatitudo crescit non intensive, sed extensive. Ita clare, ac solide D. Thom. Ad id, quod additur, respondetur, Joannem XXII. propendisse quidem in eam sententiam, & ab aliis doceri voluisse, sed nunquam Apostolica authoritate id præcepisse, aut definiisse, immo morti proximum privatam illam suam opinionem retractasse, ut ipsius successor, tunc Cardinalis, Benedictus XII. testatur, cui potius credendum, & si cætera essent paria, quam Okamo Ludovici Bavari partibus addictissimo, atque adeo Pontifici infenso, ex quo forte, quæ scribunt desumpsere Gersonius, & Adrianus. Vide Bellarminum,

num, (*lib. 1. de SS. beat.*) & Natal. Alex. (*In sæc. XIII. diss. 11. art. 2.*)

PROPOSITIO II.

Deus fecit hominem rectum.

1. ID est, sicut rectum, bene dispositum, & decenter ornatum in corpore, ita rectum, bene dispositum, ac decenter ornatum in anima. Rectitudo autem animæ in tribus consistit, nimirum in ordine ad Deum, in ordine ad se ipsam, & in ordine ad corpus. Est rectus ordo animæ ad Deum, quum Deo perfecte subjicitur; ad seipsam, quum inferiores vires, seu facultates superioribus, seu rationi subduntur; in ordine autem ad corpus, quum hoc perfecte subjicitur, atque obedit animæ. Hæc porro rectitudo, sive ordinatio, qua anima subdebatur Deo, corpus animæ, & inferiores vires rationi non erat bonum naturale naturæ humanæ, alioqui post peccatum mansisset, quum etiam in Dæmonibus dona naturalia post peccatum permanserint, ut supra in 5. prop. 8. ex Dionysio dictum est. Rectum igitur hominem dico factum, id est, dono quodam Dei gratuito, ac supernaturali ornatum, per quod ejus anima Deo, vires inferiores rationi, & corpus animæ plene, ac perfecte subdebantur. Sic porro explicata propositio est contra Lutherum, & Calvinum, contra Bajum item, cujus illa fuit assertio ab Ecclesia proscripta: Deus non potuisset ab initio talem hominem condere, qualis nunc nascitur: contra Quesnellium, cujus illa fuit assertio a Clemente XI. damnata: Gratia Adami est sequela creationis, & erat debita naturæ sanæ, atque integræ. Est autem Catholicorum omnium Doctorum, & quamvis non necessaria, & cogente ratione demonstrabilis; tamen Ecclesiæ, & Patrum authoritate tenenda firmissime.

2. Creavit enim (*Eccli.* 7.) Deus hominem rectum, non quidem ea solum corporis rectitudine, qua cœlum tueri

Jussit, & erectos ad sidera tollere vultus,

sed interna quoque animæ rectitudine, quæ potior est, nam (*Deut.* 32.) Dei perfecta sunt opera; sed ea rectitudo non fuit naturæ debita, ut ostensum est, nec præcedentibus, quæ nulla fuerunt, meritis obtenta: fuit ergo speciale quoddam, & supernaturale donum Dei. Unde dictum est: (*Eccli.* 17.) Deus creavit de terra hominem, & secundum se vestivit illum virtute. Confirmatur ex differen-

rentia, quam communi consensu assignant Patres inter imaginem, & similitudinem divinam. Sic enim statuunt: imaginem ad naturam mentis, & voluntatis; similitudinem ad sapientiam, & sanctitatem spectare. Hinc Methodius: (*in Conv.*) Indigebat secundum imaginem Dei factus, quod secundum illius erat similitudinem accipere. Tunc enim vere, inquit Paulinus, (*ep. 2. ad Sev.*) ad originalem gloriam reformamur, si divinam similitudinem Christi imitatione capiamus. Nam quod est ad imaginem Trinitatis, in essentia animæ nostræ omnes homines habemus similiter, id autem quod est ad similitudinem ii soli habent, qui gratia potiuntur, ut est apud Anastas. Sinait., (*l. 6. anag. cont.*) cui consonans Maximus M.: Secundum imaginem Dei, inquit, (*Cent. 3. n. 25.*) est omnis rationalis natura; secundum similitudinem vero tantum boni, & sapientes, illud secundum naturam, hoc ex gratia. Unde imago omnium est, ait (*1. in Gen.*) Eucherius, similitudo paucorum ... Nam imago Dei anima peccatrix esse non desinit; ad Dei autem similitudinem nisi sancta fuerit, non perveniet. Si enim defuerit spiritus animæ, animalis erit vere, qui talis sit, imaginem habens in plasmate, sed similitudinem non assumens per spiritum, ut Irenæus scripsit. (*l. 5. cap. 6.*) Ad imaginem quippe, & similitudinem Dei factus est homo, inquit Bernardus, (*l. de Gratia, & liber. arbitr. col. 910.*) in imagine arbitrii libertatem, virtutes habens in similitudine. Similia Cyprianus, Ambrosius, Basilius, Hieronymus, Chrysostomus, Augustinus, Damascenus apud Bellarminum (*de gr. pr. hom. lib. un. c. 2.*) eorum verba adducentem, sicut Gelasium, Clementem Alexandrinum, Philastrium, Gregorium Nyssenum, Diadochum, Isidorum Pelusiotam, & alios dabit Petavius. (*de op. 6. die. lib. 2. cap. 2.*) Ex quo sic instituitur argumentum: Hominem Deus fecit ad imaginem, & similitudinem suam; sed divina similitudo juxta eos Patres omnes attenditur secundum virtutes, & dona supernaturalia: ergo juxta eorum Patrum sententiam homo fuit a Deo conditus cum virtutibus, ac donis supernaturalibus.

3. Confirmatur secundo ex aliis SS. Patrum loquutionibus. Inquit enim Cyrillus Alexandrin. (*1. de adorat.*) Formata illa massa ineffabili virtute animata fuit, & e vestigio Spiritus Sancti munere decorata. Et item: (*1. in Joan. cap. 9.*) Participatione luminis resplendet supra naturam suam glorificantis Dei gratia, & variis donorum ornamentis ascendens ... (*cap. 14.*) Humilitatem enim naturæ suæ deposuerunt, & honorantis Christi gratia quasi splendida induti purpura ad supernaturalem ascendunt dignitatem. (*Thesaur. 4. cap. 1.*) Non potuit quippe homo ad imaginem esse Creatoris, nisi Spiritu Sancto participaret. Quibus similia alibi. Chrysostom.: (*hom. 1. in Gen.*)

Gen.) Aperti sunt oculi amborum, quia postquam mandatum transgressi sunt, sentire eos Deus illa fecit, quæ antea ob singularem ipsius benevolentiam non sentiebant ... auferrique gloriam illam, quæ quovis vestimento honestius eos tegebat. Ibi enim sensit, inquit Augustinus, (11. *de Gen. ad lit. c.* 32.) qua prius gratia vestiretur, quando in sua nuditate nihil indecens patiebatur. Ibi completum est: Domine, in voluntate tua præstitisti decori meo virtutem. Avertisti faciem tuam a me, & factus sum conturbatus. Et item: (4. *in Jul. c. ult.*) Quid est quod gustato cibo nuditas indicata, nisi peccato nudatum, quod gratia contegebat? Gratia quippe Dei magna ibi erat, ubi terrenum, & animale corpus bestialem libidinem non habebat. Qui ergo vestitus gratia non habebat in suo corpore, quod puderet, spoliatus gratia sensit, quod operire deberet. In eandem sententiam Ambrosius: (*de Elia, & jej. c.* 4.) Opertus erat Adam virtutum velamine, priusquam prævaricaretur, sed prævaricatione tanquam exutus vidit se esse nudum, quia indumentum, quod habebat, amiserat. Et item: (7. *in Luc. c.* 47.) Hi sunt (Angeli tenebrarum) qui ante despoliant, quæ accepimus indumenta gratiæ spiritualis, & sic vulnera inferre consueverunt. Cave ergo ne ante nuderis, sicut Adam ante nudatus est. Quibus similia alibi. Irenæus vero (3. *cont. hær. c.* 37.) Adamum, ait, eam, quam habuerat ab Spiritu Sancto sanctitatis stolam per inobedientiam amisisse. Nam contra cœleste præceptum cibi lethalis impatiens in mortem cecidit, nec acceptam divinitus gratiam patientia custode servavit, ut Cyprianus inquit. (*serm.* 3.) Quare enim eos pudere de novo cœpit nuditatis suæ, interrogat Bernardus, (*serm.* 1. *de Annunciat.*) nisi quia tunc contrariam legem invenerunt in membris suis? sed hanc legem antea ideo non invenerant juxta allegatos omnes Patres, quia caro erat animæ perfecte subjecta per divinum, ac supernaturale donum Dei: ergo rectitudo primi hominis non naturæ bonum fuit, sed gratuitum, & supernaturale donum Dei.

4. Confirmatur tertio ex iis Patribus, qui sapientiam, & prudentiam homini a Deo divinitus infusam attestantur, quorum primus Isidorus Pelusiota: (*l.* 2. *ep.* 27.) Quomodo, inquit, si a natura insitum haberent, ut mala nossent, diceret Propheta: Quum didiceritis mala? Animalis quippe homo non percipit ea, quæ sunt spiritus Dei. Nam sicut non natura, sed gratia assequitur homo, ut filius Dei sit, ita & ut sapiens, & prudens sit, Deo naturæ suæ communionem faciente, & ineffabilis splendoris sui, quasi lucidos vapores, eo modo quem solus novit, in mentem hominis immittente. Ac propterea Adamus ex dato sibi divinitus lumine, non tempore, sicut nos, prudentiam didicit, sed statim, ut est apud Cyril. Ale-

xandr.

xandr. (1. *in Joan. cap.* 9.) Neque enim hæc dona ita ex Deo esse putandum est, inquit Prosper, (*in resp. ad obj.* 9. *Gallor.*) ut quia ipse naturæ nostræ author est, per conditionem jam hæc contulisse videatur . . . De sursum est sapientia . . . Non sua ; sed superna sapientia illustrati sunt. In homine, ait Gelasius, (*in Act. Nic. Syn. cap.* 18.) Deus ab initio creatam sapientiam reposuit, ac sinceram sui charitatem impressit. Nam impossibile est, ut intellectus noster imaginem Dei gestet, si non fuerit Spiritu Sancto illuminatus . . . . purissimæ naturæ quasi radio in Adæ vultum emisso, ut Procopius Gazæus scripsit. (*in c.* 1. *Gen.*) Fulgentius vero, (*de Inc. & grat. c.* 21.) Deum in corde hominis legem scripsisse, inquit, non per conditionem naturæ, sed per largitatem gratiæ. Ipsam enim veritatem homo contemplabiliter intuendo operatur justitiam : ut ipsam intelligat, & sequatur factus est tanquam lux homo in Paradiso, inquit Isidorus Hispalens. (*in* 3. *Genes.*) Propterea humana natura primorum parentum vitio a Paradisi gaudiis expulsa lucem invisibilium perdidit, inquit Gregor. Magnus . . . (*hom.* 2. *in Ev.*) Dum tamen JESUS appropinquavit Jericho, id est, dum Divinitas ad defectum nostræ carnis accessit, humana natura lucem, quam amiserat, recepit. Nam cœcus ille, inquit Beda, (*hom. in Dom. Quinq.*) genus humanum significat, quod in parente primo a Paradisi gaudiis expulsum, claritatem supernæ lucis amisit. Quæ sunt etiam Gregorii Magni verba. (*hom.* 2. *in Evang.*) Porro hæc, & plura similia Patrum loca non de naturali rationis lumine intelligenda sunt, sed de eo lumine, de quo dictum est : (*Ps.* 42.) Emitte lucem tuam, & veritatem tuam : ipsa me deduxerunt, & adduxerunt in montem sanctum tuum, & in tabernacula tua. Unde signate Gregorius lucem invisibilium appellavit, quoniam per ipsam ea videmus, quæ solo naturæ lumine videri non possunt. Et in præfata expositione subjungit ; ut internæ lucis gaudia jam per desiderium videat, & in via vitæ boni operis gressus ponat. Unde homo non indiget in omnibus nova illustratione naturali illustrationi superaddita, sed in quibusdam, quæ naturalem cognitionem excedunt, ut est apud D. Thomam, (1. 2. *q.* 109. *art.* 1.) & hanc in Adamo supernaturalem quoque fuisse affirmant laudati Patres.

5. Confirmatur quarto a paritate Angelorum : Siquidem natura Angelica multo præstat humanæ, etiam in statu integritatis, & innocentiæ ; sed in Angelis (*D. Aug.* 11. *de Civ. cap.* 9.) bonam voluntatem Deus fecit, qui eos cum amore casto, quo ipsi adhærerent, creavit, simul condens naturam, & largiens gratiam : ergo multo potius bonam, & rectam voluntatem in homine magis imbecilli, atque infirmo condens naturam, & largiens gratiam Deus fecit.

6. Confirmatur quinto: Homo creatus est a Deo ad finem supernaturalem, ut ostensum est; (*in prec.*) sed ad obtinendum finem supernaturalem non potest perveniri nisi per operationes supernaturales; operationes autem supernaturales per virtutem naturalem fieri non possunt, alias supernaturales non essent: ergo debuit homo elevari aliquo comprincipio, ac dono supernaturali. Nam sicut omnis motus ad id, quod est naturaliter conveniens, sive ad bonum naturale, principium est in natura, ita omnis motus in id, quod supra naturam competit, sive ad bonum supernaturale, principium est gratia, quæ propterea semen gloriæ dicitur.

7. Confirmatur sexto ex illo Ps. 50., ubi quum David in iniquitatibus se a matre conceptum præmisisset, ita Dominum adprecatur: Cor mundum crea in me, Deus; & spiritum rectum innova in visceribus meis. Ex quo sic: Non innovatur, nisi quod ad pristinum decus, ac formam amissam restituitur; sed David postulat in se per donum Dei supernaturale, sive per gratiam spiritum rectum in se innovari: ergo illa Spiritus rectitudo fuerat in homine ante peccatum per donum Dei supernaturale; sed non in aliquo ex Adami posteris, quum omnes possint viritim dicere: In iniquitatibus conceptus sum, & in peccatis concepit me mater mea: ergo ea rectitudo solum in primo homine fuit, idque per gratuitum, & supernaturale donum Dei. Simile argumentum efficitur ex illis Pauli verbis: (*ad Eph.* 4.) Renovamini spiritu mentis vestræ, & induite novum hominem, qui secundum Deum creatus est in justitia, & sanctitate veritatis. Et item: (*ad Colos.* 3.) Exspoliantes vos veterem hominem cum actibus suis, & induentes novum eum, qui renovatur in agnitionem secundum imaginem ejus, qui creavit illum.

8. Confirmatur septimo ex Concilio Arausicano ajente: (*can.* 19.) Natura humana etiamsi in illa integritate, in qua condita est, permaneret, nullo modo seipsam Creatore suo non adjuvante servaret: unde quum sine gratia Dei salutem non possit custodire, quam accepit, quomodo sine Dei gratia poterit reparare quod perdidit? Cui consonat Tridentinum, ita statuens: (*Sess.* 5.) Si quis dixerit, primum hominem Adam, quum mandatum Dei in Paradiso fuisset transgressus, non statim sanctitatem, & justitiam, in qua constitutus fuerat, amisisse, anathema sit. Et infra: acceptam a Deo sanctitatem, & justitiam, quam perdidit &c. Supponunt ergo Concilia, Adamum in justitia, & sanctitate fuisse constitutum, atque adeo non in puris naturalibus creatum.

9. Eam porro rectitudinem, aut sanctitatem, in qua Deus Adamum constituit, originalem justitiam appellamus. Disputant tamen hic

hic Theologi, utrum justitia illa originalis fuerit gratia sanctificans; an distinctus habitus supernaturalis? Item: utrum si diversi sunt habitus; primi parentes simul cum justitia originali fuerint in gratia creati? Dicendum videtur, originalem illam justitiam aliquid dicere superadditum ad communem gratiam sanctificantem, nimirum perfectam subordinationem corporis ad animam, & virium inferiorum animæ ad superiores, ut dictum est. Prima autem subjectio animæ ad Deum; ait D. Thomas, erat causa & secundæ, & tertiæ. Sive autem gratia gratum faciens dicenda sit pars originalis justitiæ, sive tantum radix, & causa, non multum referre videtur, inquit Bellarmin. (*supr. cit. c.* 3.) Quomodocumque tamen sit, certum habemus contra Magistrum Sententiarum, Bonaventuram, & alios Scholasticos, non esse justitiam originalem a gratia separabilem, atque adeo utramque Adamo ab suæ creationis initio fuisse collatam.

10. Nam donum illud supernaturale Adamo concessum Patres, & Concilia vocant sanctitatem, sanctitatis stolam, lumen, per quod in via vitæ boni operis gressus ponat, quod intuendo homo operatur justitiam, illuminationem Spiritus Sancti, sinceræ charitatis impressionem; sed hæc omnia sine gratia sanctificante esse non possunt: ergo justitia originalis vel est forma sanctificans, vel eam secum necessario habet connexam. Secundo argumentatione D. Thomæ: (1. *p. q.* 95. *art.* 1.) Subordinatio corporis ad animam, aut inferiorum facultatum ad superiores est quid minus, quam subordinatio animæ ad Deum; sed subordinatio animæ ad Deum est effectus gratiæ sanctificantis: ergo quod est potissimum in justitia originali provenit a gratia sanctificante. Minorem probat D. Thom. ex August. ajente: (13. *de Civ. cap.* 13.) Post transgressionem confestim, gratia deserente divina, de corporum suorum nuditate confusi sunt. Ex quo datur intelligi, quod si deserente gratia soluta est obedientia carnis ad animam: ergo per gratiam in anima existentem inferiora ei subdebantur; sed non subdebantur, nisi quandiu ipsa fuit subjecta Deo: ergo subordinatio animæ ad Deum effectus erat sanctificantis gratiæ. Præterea: Contrariarum formarum contrarii sunt effectus; sed potissimus effectus peccati est deviatio, & aversio mentis a Deo, unde & per hanc aversionem definitur: ergo subordinatio, & conversio mentis ad Deum est potissimus effectus gratiæ.

11. Probatur tertio ex paritate Angelorum, qui cum gratia sanctificante creati sunt, ut in 5. (*prop.* 24.) ostensum est. Quarto ex identitate rationis, nimirum elevationis naturæ ad finem supernaturalem: ergo omnia dona homini collata in finem æternæ salutis collata sunt; sed non possunt in finem salutis conferri, eo principio deficiente, per quod salus æterna acquiri potest; illud autem principium

cipium est gratia sanctificans, quæ radix est omnis supernaturalis operationis, & meriti: ergo justitia originalis sine gratia sanctificante homini conferri non potuit. Quinto: quia homo ante lapsum gratiæ sanctificantis particeps fuit, ut ii Theologi fatentur; sed quo tempore, operatione, aut occasione illa potitus sit, non assignant, nec nisi divinando assignare possunt: ergo eam a principio habuisse verosimilius credendum est. Eas autem rationes, quas pro se adducunt Scotus, & sui ex dictis non difficile solvuntur, sicut & quas contra præcipuam assertionem comminiscitur Jansenius. His tamen explicandis supersedemus, ne a Bellarmino, Gottio, Cassinio, & aliis actum agamus.

12. Dubitari autem posset: utrum homo per actum liberi arbitrii in eodem creationis instanti ad gratiam se præparaverit? Affirmat Gottius. Sed contrarium videtur verius, uti de Angelis dictum. Nam quum Gratia se habeat ex parte principii activi, omnis motus liberi arbitrii in bonum supernaturale erat ex gratia; sed motus ex gratia proveniens non potest intelligi ut præparatorius ad gratiam: ergo. Confirmatur ex D. Thoma ajente, (*in* 2. *dist.* 20. *q.* 2. *art.* 3. *ap. Gotti. tr.* 10. *q.* 3. *dub.* 3. §. 2. *num.* 10.) quod si primus homo in puris naturalibus conditus per actus personales se ad gratiam præparasset, talis gratia proprietas personalis esset, & ideo nullo modo transfusa fuisset ad posteros, nisi secundum aptitudinem; sed juxta D. Thomam gratia Adami, si non peccasset, transfusa fuisset ad posteros: ergo Adami gratia non fuit proprietas pure personalis, qualis fuisset juxta eundem, si primus homo per actus personales se ad gratiam præparasset. Secundo: Si Adamus non peccasset, ejus posteri omnes in gratia nascerentur nulla prævia dispositione præcedente: ergo eodem modo Adamum gratiam habuisse credendum est. Quod ergo ait D. Thom., fieri potuisse, ut homo per actum liberi arbitrii in primo instanti creationis gratiæ consenserit, id intelligo de consensu in gratiam acceptam, non accipiendam; ita ut sit effectus gratiæ, non præparatio ad gratiam. Quo etiam modo intelligenda sunt quæ habet in 2. Sent., ubi ait: Probabilius est, ut quum homo sit creatus in naturalibus integris, quæ otiosa non erant, quod in primo instanti creationis ad Deum conversus gratiam consequutus sit. Tamen eo modo loquendi D. Thom. in Summa nunquam est usus, quare etiam dici potest, in libris Sententiarum sæpe loquutum ad mentem Magistri, cujus ea fuit sententia, Adamum in naturalibus integris conditum fuisse, & postmodum gratiam consequutum per actum conversionis ad Deum, quem in primo instanti creationis elicere potuisse asserit D. Thom.

13. Ex his porro patet, quid de statu puræ Naturæ dicendum sit,

sit, de quo post tres Jansenii libros de hoc argumento inscriptos agitatissima controversia est. Contendit enim Jansenius, Deum non potuisse hominem sine originali justitia, & gratia creare, & hanc Theologorum Scholasticorum sententiam Pelagianum errorem vocat ab Augustino profligatum. Unde originalem justitiam homini innocenti connaturalem fuisse contendit, sicut immortalitatem, animi tranquillitatem, ac dotes cæteras. Ejus tamen argutias abunde exsufflarunt, uti diximus, Cassinius, Gottius, Tournelliusque. Nos alibi quum de peccati originalis effectibus, ac pœnis agendum sit.

PROPOSITIO III.

Homo in nullo statu opus habet auxilio supernaturali ad veritates naturales quascumque cognoscendas.

1. PRopositio tam de speculativa veritate, quam de practica procedit, hoc est, tam de iis, quæ in veri cognitione sistunt, ut tres trianguli angulos duobus rectis esse æquales, quam de iis, quæ ad operationem referuntur, ut colendos esse parentes. Probatur ratione D. Thomæ: (1. 2. *q.* 109. *art.* 1.) Unicuique naturæ data est forma, sive principium activum earum operationum, ad quas naturaliter ordinatur; sed lumen intellectus naturaliter ordinatur ad verum tanquam ad proprium, & adæquatum objectum: ergo inest intellectui virtus naturalis ad veri cognitionem; sed veritas naturalis, sive ad cujus cognitionem per sensibilia perveniri potest, eam naturalem virtutem non excedit, ut supponitur, alias naturalis non esset: ergo solo rationis lumine cognosci potest. Confirmatur: Nam Philosophi Pagani solo naturali ductu rationis multa non solum de his inferioribus, sed etiam de substantiis separatis, atque ipso Deo demonstrarunt, ut Deum esse, unum esse, mundi creatorem, providum, bonorum datorem, ultorem criminum esse &c. (*Sap.* 13.) A magnitudine enim speciei, & creaturæ cognoscibiliter poterat Creator horum videri .... (*Rom.* 1.) Quare si tantum potuerunt scire, ut possent æstimare sæculum, quomodo hujus Dominum non facilius invenerunt? Quod enim notum est Dei, id est, quod de Deo cognosci potest, manifestum est illis: Deus enim illis manifestavit. Invisibilia quippe ipsius a creatura mundi per ea, quæ facta sunt intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque ejus virtus, ac divinitas, ita ut sint inexcusabiles, qui quum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt. (*ad Rom.* 2.) Hinc etiam Gentes, quæ legem non habent, naturaliter, id est rationis naturalis ductu, ea quæ legis sunt, faciunt. Et hujusmodi legem non habentes, ipsi si-

sibi sunt lex. (*Psal.* 4.) Ostendit enim nobis bona lumen vultus Domine, quod signatum est super nos. Unde Augustinus: (*in ps.* 57.) Manu formatoris nostri in cordibus nostris veritas scripsit: Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris. Hoc & antequam lex daretur, nemo ignorare permissus est, ut esset unde judicarentur etiam ii, quibus lex non est data. Plura Patrum testimonia in eandem sententiam congerit Bellarminus, de grat. & lib. arbitrio lib. 4. cap. 2. apud quem vide.

2. Oppones illud Pauli: (2. *ad Cor.* 3.) Non quod simus sufficientes cogitare aliquid a nobis, quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est. Unde Ambrosius: (*habetur in gloss. in* 1. *ad Cor. c.* 12.) Omne verum, a quocumque dicatur, de Spiritu Sancto est. Ex quibus Concilium Milevitanum: (*cap.* 4.) Utrumque Dei donum est, scire quid agere debeamus, & diligere ut faciamus. Et Arausicanum: (*can.* 22.) Divini muneris est, quum recte cogitamus.... Nemo enim habet de suo nisi peccatum, & mendacium. Hæc tamen non urgent. Locum enim Pauli Augustinus (*de Præd. SS. c.* 2.) intelligit de cogitatione salutari fidei, & Concilium Arausicanum, quod ex Augustini sententiis fere totum contextum est, de cogitatione pertinente ad salutem vitæ æternæ. Potest etiam locus ille, sicut Ambrosii glossa intelligi cum D. Thoma (*loc. cit. ad primum & ad tertium.*) de divino auxilio, non quo novum, & supernaturale lumen animæ infundatur, sed quo naturale lumen, sicut omne agere creatum a Deo ad operandum moveatur, atque applicetur. Concilii autem utriusque loca de salutaribus cogitationibus intelligenda sunt, ut ex Conc. Arausicani canone 22. patet. Dicitur autem homo non habere de suo nisi peccatum &c., non quia non possit homo veritatem cognoscere, aut bonum facere, sed quia ad hoc auxilio Dei opus habet moventis, & applicantis, aut etiam supernaturaliter adjuvantis, non autem ad peccatum, & mendacium qua tale, quod nisi humanæ voluntatis opus non est.

3. Dices item. Homo per peccatum fuit spoliatus gratuitis, & vulneratus in naturalibus; sed hoc vulnus in mente esse non potuit, nisi quædam debilitas, & ægritudo naturalis luminis, per quam errori, ac deceptioni mansit obnoxium, nam approbare falsa pro veris, ut Aug. inquit, (*de lib. arb. cap.* 18.) non est natura instituti hominis, sed pœna damnati, unde dicitur: Adam non est seductus, sed Eva seducta in prævaricatione fuit: ergo lumen naturale per peccatum debile factum est, & languidum ad cognitionem veritatis: indiget ergo saltem in statu naturæ lapsæ auxilio aliquo supernaturali confortante; sed non ad solam veritatem supernaturalem, quia ad has cognoscendas adhuc in statu integritatis auxilio supernaturali e-

ge-

gebat: ergo ad veritates etiam naturales. Hoc est argumentum in hac materia potissimum, & quo ad libertatem, immortalitatem, rectitudinem, & alias dotes accomodato, probare contendunt, eas fuisse innocenti homini naturales.

4. Respondeo tamen distinguendo primum consequens: debile factum est debilitate superaddita naturæ, nego; debilitate, quæ inerat naturæ, sed quæ non sentiebatur per donum gratiæ, concedo. Sicut ergo mors est homini naturalis, & tamen est pœna hominis damnati, quia per peccatum amisit donum illud, per quod mori prohibebatur, ita debilitas ea mentis est naturalis homini, qui notitiam ab rebus ipsis accipit per sensus, & phantasmata, unde fit errori, atque ignorantiæ obnoxius: tamen ea debilitas nunc est pœna damnati hominis, quia amisso dono justitiæ originalis, propriæ naturæ, ac defectui inde provenienti relictus est. Hæc est perpetua, constans, & clarissima D. Thomæ doctrina. Qua posita, idem consequens iterum distinguo: debile factum est debilitate, per quam nullo modo possit verum naturale cognoscere, nego; per quam non sine magno studio, defatigatione, labore, ac tædio possit verum naturale cognoscere, concedo. Non enim, ut Augustinus inquit, (*de sp. & lit. c: 27.*) usque adeo in anima humana imago Dei terrenorum affectuum labe detrita est, ut nulla in ea velut lineamenta extrema remanserint.

5. Sicut autem nonnunquam veritas naturaliter demonstrabilis per divinam revelationem, & medium supernaturale cognosci potest, uti quum Deum esse, & unum esse fide divina credimus, ita etiam veritas supernaturalis nonnunquam per medium naturale haberi potest; ut si sciam JESUM extitisse Josephi, aut Plinii testimonio ductus, vel mysterium aliquod credam propter authoritatem Pauli prædicantis, aut Augustini scribentis. Et de hac supernaturalium veritatum mere naturali notitia procedit etiam præjacta assertio, ut Gottius (*Tract. 6. de Div. Grat. q. 1. de neces. Gratiæ*) adnotavit. Non autem procedit assertio posita de collectione omnium veritatum tam naturalium, quam moralium. Hæc enim sine supernaturali Dei operatione haberi ab homine in præsenti vita non potest, non quidem ob defectum luminis naturalis, sive intellectus, qui potius quanto plura intelligit, tanto ad intelligendum fit aptior, sed ob infirmitatem corporis, vitæ brevitatem, naturæ necessitates, aliaque impedimenta quum interna, tum externa, quibus a contemplatione veritatis avocamur: (*Sap. 9.*) Corpus enim, quod corrumpitur, aggravat animam, & terrena inhabitatio deprimit sensum multa cogitantem.

6. Porro ex dictis a contrario liquet, veritatem supernaturalem non posse ab homine utcumque cognosci sine interna, aut externa reve-

revelatione, nec certo, & infallibiliter cognosci sine supernaturali Dei auxilio. Homo enim nihil cognoscit nisi per conversionem ad phantasmata, ut habetur ex tractatu de Anima; phantasma autem, sive imaginatio est motus factus a sensu secundum actum: nihil ergo est in intellectu, quod prius secundum actum non fuerit in sensu: sed veritas supernaturalis, seclusa omni revelatione, non cadit sub sensum, quum sit extra omnem naturæ facultatem: ergo omni revelatione seclusa nullo modo potest cognosci. Nam (*Rom.* 10.) quomodo credent ei, quem non audierunt? quomodo autem audient sine prædicante? Fides ergo ex auditu.

7. Sed quamvis per auditum saltem, & externam prædicationem divinorum notitia utcumque habeatur, tamen sine intrinsecus operante Dei auxilio certa, & firma eorum cognitio, atque assensus fidei non habetur. Unde dicitur: (1. *ad Cor.* 12.) Nemo potest dicere Dominus Jesus nisi in Spiritu Sancto. Et: (2. *ad Cor.* 3.) Non sumus sufficientes cogitare aliquid (salutare) ex nobis, quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est. Id est, inquit Augustinus, (*de bon. persev. c.* 13.) quod attinet ad pietatis viam, & verum Dei cultum, non sumus idonei cogitare aliquid tanquam ex nobismetipsis, sed sufficientia nostra ex Deo est. Sic enim & hominis libertatem commendat, quum dicit: a nobis, id est ex parte nostra, & divinam gratiam commendat, quum dicit: quasi ex nobis. Verba sunt D. Thomæ (*in* 3. *ep.* 2. *ad Cor.*) Inde ea Concilii Arausicani II. definitio: (*Can.* 7.) Si quis dixerit, per naturæ vigorem bonum aliquod, quod ad salutem pertineat vitæ æternæ, cogitari ut expedit posse ... hæretico fallitur spiritu. Atque huic affinis illa Tridentini: (*Sess.* 6. *Can.* 3.) Si quis dixerit, sine præveniente Spiritus Sancti inspiratione, atque adjutorio hominem credere ... posse ... anathema sit.

8. Attendant hic propterea, & verba ista perpendant, Augustinus inquit, (*de Præd. SS. c.* 2.) qui putant ex nobis esse fidei initium, & a Deo esse fidei complementum. Quis enim non videat prius esse cogitare, quam credere? Nullus quippe credit aliquid, nisi prius cogitaverit esse credendum. Quamvis enim raptim, quamvis celerrime credendi voluntatem quædam cogitationes antevolent, moxque illa ita sequatur, ut velut conjunctissima comitetur, necesse est tamen, ut omnia, quæ creduntur, præveniente cogitatione credantur... Quod ergo pertinet ad Religionem, & pietatem, (de qua loquebatur Apostolus) si non sumus idonei cogitare aliquid quasi ex nobismetipsis, sed sufficientia nostra ex Deo est, profecto nec sumus idonei credere aliquid quasi ex nobismetipsis, quod sine cogitatione non possumus; sed sufficientia nostra, qua credere incipiamus, ex Deo est.

est. Ex eodem namque spiritu renati sumus, ex quo natus est Christus, ut pulchre Fulgentius. (*de Inc. & gr. cap.* 20.) Christus autem de Spiritu Sancto conceptus, & natus est. Sic ergo in hominis corde fides nec concipi poterit, nec augeri, nisi eam Spiritus Sanctus & infundat, & nutriat.

9. Opponunt Semipelagiani, quorum hic fuit error, plura Scripturarum loca, quibus fidei, & conversionis initium arbitrio libero relinquitur. Dicitur enim: (*Prov.* 16.) Hominis est præparare animam; Dei autem gubernare linguam. Et item: Cor hominis disponit viam suam; sed Domini est dirigere gressus ejus. Et apud Zachariam: (*cap.* 1.) Convertimini ad me, dicit Dominus, & ego convertar ad vos .... (*Luc.* 11.) Petite, & accipietis, quærite, & invenietis, pulsate, & aperietur vobis... (*Rom.* 7.) Velle adjacet mihi; perficere autem bonum non invenio .... (*Ezech.* 18.) Facite vobis cor novum, &c. In iis autem, ut dudum adnotavit Augustinus, (2. *ad Bonif. c.* 8.) libera nostra divinis auxiliis cooperatio commendatur, atque exigitur, non prævenientis Gratiæ necessitas tollitur. Unde sicut scriptum est: Hominis est præparare animam, ita scriptum est: Præparatur voluntas a Domino. Et quidem hominis est disponere vias suas; & Domini dirigere gressus ejus, sed quum (*Ps.* 36.) a Domino gressus hominis diriguntur, homo viam ejus volet. Sic etiam quum dicitur: Convertimini ad me &c. (*Trid. sess.* 6.) libertatis nostræ admonemur, & cum respondemus: Converte me, Domine, & convertar, Dei gratia nos præveniri confitemur. Petimus, quærimus, & pulsamus, sed quia (*Rom.* 8.) quid oremus, aut petamus sicut oportet, nescimus, Spiritus adjuvat infirmitatem nostram, & orat pro nobis gemitibus inenarrabilibus. Ipse quoque Dominus prius stat ad ostium, & pulsat, invenitur a non quærentibus se, & palam apparet iis, qui de eo non interrogabant. Velle quoque adjacet nobis, sed Deus est, (*ad Philip.* 2.) qui operatur in nobis velle. Multa quippe Deus facit in homine, quæ non facit homo; nulla vero facit homo, quæ non facit Deus, ut faciat homo. Verba sunt Augustini. (2. *ad Bon. cap.* 9.) Ideo enim hæc, & similia & præcipiuntur nobis, & simul dona Dei esse monstratur, ut intelligatur, quod & nos ea facimus, & Deus facit, ut illa faciamus, inquit idem. (*de præd. SS. c.* 11.) Patrum vero præcipue Græcorum testimonia ab adversariis opposita mox exponemus.

PROPOSITIO IV.

Bonum morale potuit homo, & potest velle, & operari sine auxilio Gratiæ supernaturalis.

1. ET quidem de homine in statu vel justitiæ originalis, vel sanctificantis gratiæ nulla esse controversia potest. Nec enim omnia justorum opera aut totidem vitæ æternæ merita, aut totidem peccata quis dixerit. Ad hominem igitur in statu habitualis peccati tota controversia devolvitur. Nam peccatoris omnia opera esse peccata Calviniani, & Lutherani tenent: quos hac in re sequutus est Bajus, cujus illæ sunt assertiones a Pio V. damnatæ: Cum Pelagio sentit, qui boni aliquid naturalis, hoc est, quod ex naturæ solis viribus ortum ducat, agnoscit. Et item: Nonnisi Pelagiano errore admitti potest usus aliquis liberi arbitrii bonus, sive non malus, & Christi gratiæ injuriam facit, qui ita sentit, & docet. Atque aliæ his similes. Quin etiam de justis hominibus Lutheri fuit, & Calvini sententia, omnia eorum opera vera esse peccata, per quæ pœnam æternam mereantur, in peccatum tamen a Deo non imputari, nec ad pœnam.

2. Contra hos tamen vera Catholicæ Ecclesiæ doctrina tenet 1. Non omnia justorum opera esse peccata. Patet ex Concilio Tridentino ita definiente: (*Ses.* 6. *c.* 25.) Si quis in quolibet opere Justum saltem venialiter peccare dixerit, aut quod intolerabilius est, mortaliter, atque ideo pœnas æternas mereri; tantumque ob id non damnari, quia Deus ea opera non imputet ad damnationem, anathema sit. Damnat item, (*ibid. can.* 7.) dicentes, hominem tanto gravius peccare, quanto vehementius nititur se præparare ad gratiam. Confirmatur exemplis Scripturarum. Nam Job, (1. *v.* 8.) ipsius Dei testimonio commendatur: Numquid considerasti servum meum Job, quod non sit ei similis in terra, homo simplex, & rectus, ac timens Deum, & recedens a malo; sed non potest a malo recedere, qui in omnibus suis actibus malum, & male operatur: ergo non in quolibet actu, sive operatione peccant homines justi. Secundo: Davidis item justitia divino testimonio commendatur, quum dicitur: (3. *Reg.* 14.) Non fuisti sicut servus meus David, qui custodivit mandata mea, & sequutus est me in toto corde suo, faciens quod placitum esset in conspectu meo. Et ipse de se: (*Ps.* 17.) Et retribuet mihi Dominus secundum justi-

stitiam meam, & secundum puritatem manuum mearum in conspectu oculorum ejus. Quibus similia in psalmis plurima.

3. Tertio ex illo Christi Domini; (*Matt.* 5.) Luceat lux vestra coram hominibus, ut videant opera vestra bona, & glorificent Patrem vestrum, qui in cœlis est. Possunt ergo Sancti Dei homines bona aliqua operari, ex quibus laus, & gloria in Deum resultet; sed ex actibus, qui re ipsa sint peccata, quamvis non imputentur, nulla potest in Deum resultare gloria: ergo. Minor patet. Nam gloria Deo resultat ex actibus bonis, quia ipse bonorum omnium author est: ergo si ei resultat gloria ex actibus malis, vel ideo est quia malorum author creditur, quæ detestanda gloria est, vel quia mali actus falso apparent hominibus boni, unde nunquam vera gloria in Deum resultaret. Quarto: Ex illo Apostoli, (2. *ad Cor.* 5.) omnes nos manifestari oportet ante tribunal Christi, ut referat unusquisque propria corporis prout gessit, sive bonum, sive malum. Et item: (2. *Timot.* 4.) Bonum certamen certavi .... De reliquo reposita est mihi corona justitiæ, quam reddet mihi Dominus in illa die justus judex, & alia id genus in Scripturis plurima.

4. Obstare tamen dictis videntur nonnulla, ut illud: (*Ps.* 142.) Non intres in judicium cum servo tuo, Domine, quia non justificabitur in conspectu tuo omnis vivens ... (*Eccle.* 7.) Non est homo justus in terra, qui faciat bonum, & non peccet ..... (*Isa.* 64.) Facti sumus ut immundus omnes nos, & sicut pannus menstruatæ universæ justitiæ nostræ. Et alia his similia. Unde illud Augustini: (3. *Conf. c.* 13.) Væ etiam laudabili vitæ hominum, si remota misericordia discutias eam. Et Gregorii: (9. *Mor. c.* 2.) Sanctus vir omne virtutis nostræ meritum vitium esse comperit, si ab interno arbitrio districte judicetur, quibus affinia sunt apud Asceticos innumera.

5. Hæc tamen non est difficile explicare. Intelligenda enim sunt primo de omnimoda, & perfecta justitia. Nullus enim hominum adeo justus est, ut non (*Prov.* 24.) septies in die cadat. Nemo enim mundus a sorde, nec infans (*Leo Serm. de Nativ.*) &c. omnis quippe (*Rom.* 3.) homo mendax, & Dominus scit cogitationes hominum, quoniam vanæ sunt. Unde & apud Ethnicum. (*Horat. Saty.* 3.) Vitiis sine nemo nascitur. Optimus ille est, qui minimis urgetur. Secundo intelliguntur de justitia, unde gloriari possimus, tanquam nostra, & propria, (*Conc. Araus. can.* 22.) quum ex nostro non habeamus nisi peccatum, & mendacium. Omne autem (*Jacob.* 1.) datum optimum, & omne donum perfectum desursum est. Tertio in-

telligenda sunt facta comparatione inter divinam, & humanam justitiam. Sicut enim nostri ignis flamma opposita Soli non splendor, sed fumus, & umbra est, & sicut res creatæ omnes, licet reapse sint, tamen, (*Isai. c.* 40.) quasi non sint, sic sunt coram Deo, ita honestas & justitia omnium humanorum, immo creatorum actuum deformitas, ac turpitudo est, si cum infinita Dei sanctitudine, & justitia conferatur. Unde dicitur: (*Job.* 25.) Stellæ non sunt mundæ in conspectu ejus... quanto magis homo putredo, & filius hominis vermis? Ultimus autem Isaiæ locus, quo maxime abutuntur Lutherani, alio etiam clariori modo solvitur. Justitiæ enim nomen eo loco non pro interna animi rectitudine, sed pro legali justitia sumitur, uti quum dicitur: (*Ps.* 49.) Quare tu enarras justitias meas? id est, ritus, cæremonias, & præcepta mea exponis aliis, & inculcas? Confundit autem eos Isaias, qui in se confidebant tanquam justi propter externam Legalium observationem, & has eorum justitias immundas, & Deo abominabiles esse denuntiat. Unde alibi de thurificationibus: (*Is.* 1.) Incensum abominatio est mihi; & de festorum observatione: Solemnitates vestras odivit anima mea. Et de sacrificiis: (*Is.* 66.) Qui immolat bovem, quasi qui interficiat virum. Ex quo patet etiam ad PP. testimonia. Augustinus enim solum intendit, nullius hominis vitam esse adeo omni ex parte laudabilem, ut non multa Deus in eo reprehensione digna inveniret, si remota misericordia cum eo contenderet. Gregorius autem loquitur de merito nostræ virtutis, sive de eo, quod nostra virtute mereri possumus, quod meritum viri sancti non nisi vitium esse deprehendunt, quum omne, quod inest sibi bonum, a Deo se habere profiteantur.

6. Tenet 2. vera Ecclesiæ doctrina, hominem etiam in statu peccati posse aliquod bonum opus morale facere, atque adeo non omnia peccatoris opera esse peccata. Hanc esse Ecclesiæ Catholicæ doctrinam, non Scholasticorum deliria, ut Lutherus voluit, patet ex Conc. Constantiens. (*Sess.* 15.) ubi Wicleffi errores illi damnantur: Ex principiis fidei est per se notum, quod quicquid homo in peccato mortali fecerit, peccat mortaliter. Item: Sicut vitium, sive mortale peccatum inficit universaliter actus hominis vitiosi, sic virtus vivificat omnes actus hominis virtuosi. Secundo ex Conc. Tridentino damnante (*sess.* 6. *ca.* 7.) eos, qui asserunt, opera omnia, quæ ante justificationem fiunt, quacumque ratione facta sint, vera esse peccata, & odium Dei mereri. Tertio ex Pio V. (*an.* 1567.) illas Baii propositiones damnante: Omne quod agit peccator, vel servus peccati, peccatum est... In omnibus suis actibus peccator servit dominanti cu-

cupiditati . . . . Omnis amor creaturæ rationalis aut est vitiosa cupiditas, qua mundus diligitur, ... aut charitas , qua per Spiritum Sanctum in corde diffusa Deus amatur.

7. Firmatur autem 1. ex illo Danielis: (*cap.* 4.) Peccata tua eleemosynis redime, & iniquitates tuas misericordiis pauperum : forsitan ignoscet delictis tuis &c., sed non poterat moveri ad ignoscendum Deus per opera , quæ vera essent peccata: ergo misericordia in pauperes in Rege quantumvis impio non erant peccata. Idem confirmatur ex illo Christi Domini ad Pharisæos : (*Luc.* 11.) quod superest date eleemosynam, cum aliis locis similibus, in quibus consilia dantur, aut præcepta imponuntur æque justis, ac peccatoribus observanda. Confirmatur secundo ex Patribus . Basilius enim : (*hom.* 9. *de Opere sex dier.*) Sunt , inquit , & virtutes secundum naturam , ad quas familiaritas ipsi animæ non ex institutione hominum , sed ex ipsa inest natura . Quemadmodum enim nulla disciplina nos docet morbum odisse, sic etiam est animæ quædam declinatio , & fuga vitii citra doctrinam . Ex quo perspicuum est , inquit Hieronymus , (*in ep. ad Gal. c.* 1.) natura omnibus inesse Dei notitiam , & habere in se quemque semina sapientiæ , & justitiæ , reliquarumque virtutum . Unde multi sine fide , & Evangelio Christi vel sapienter faciunt aliqua , vel sancte, ut parentibus obsequantur , ut inopi manum porrigant , nec vicinos opprimant , nec aliena diripiant . Non enim potest malus , ut notavit Chrysostomus , (*hom.* 67. *ad pop. Anti.*) omnino malus esse , sed evenit , ut aliquid habeat boni. Neque bonus est aliquis omnino bonus, sed nonnulla solet habere peccata. Siquidem non usque adeo , inquit Augustinus (*de Sp. & lit. c.* 27.) in anima humana imago Dei terrenorum affectuum labe detrita est , ut nulla in ea veluti lineamenta extrema remanserint . Unde merito dici potest, eos etiam in ipsa impietate vitæ suæ facere aliqua legis, vel sapere : Hinc Prosper: (*Contr. Collat. c.* 26.) Cætera, inquit, corporis , & animi bona malis , vitiosisque non desunt . Sed non in illis veri boni perceptio est, quæ mortalem vitam honestare possunt ; æternam conferre non possunt . Similia Fulgentius : (*de Inc. & gr. c.* 26.) Iis, qui quum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt . . . . aliqua quidem bona , quæ ad humanæ vitæ pertinent æquitatem , inesse possunt, sed quia non charitate Dei fiunt, prodesse non possunt. Aliud enim est , ut admonet Gregorius, (*hom.* 27. *in Ev.*) quod impenditur naturæ ; aliud quod præceptis Dominicis ex charitate debetur obedientiæ.

8 Confirmatur 3. authoritate simul , & ratione ex Augustini verbis desumpta : (*ibid. c.* 28.) Ait enim : Sicut non impediunt a vita æterna justum quædam venialia peccata, sine quibus hæc vita non duci-

ducitur; sic ad salutem æternam nihil prosunt impio aliqua opera bona, sine quibus difficillime vita cujuslibet pessimi hominis invenitur. Ex quibus ita argumentari licet: Nemo adeo bonus, qui non aliquando male operetur: ergo nemo adeo malus, qui non aliquando bene operetur. Item: Si potest homo operari malum arduum, & naturæ contrarium, ut sibi mortem consciscere, cur non bonum facile, & naturæ congruum, ut subvenire inopi, matrem diligere? Confirmatur 4. evertendo adversariorum fundamentum: Ideo non posset peccator bonum aliquod facere, quia in omnibus suis actibus servit dominanti cupiditati; sed hoc est falsum: ergo. Minor probatur: Sicut in sanctis hominibus dominatur Charitas, ita in peccatoribus vitiosa cupiditas; sed potest homo sanctus multa facere, quæ non referat ad finem charitatis, unde venialiter, vel lethaliter peccet: ergo potest impius multa facere, quæ non referat ad finem vitiosæ cupiditatis, unde bene moraliter operetur. Ita in simili argumentatur D. Thomas inquiens: (2. 2. *q.* 10. 4.) Sicut habens fidem potest aliquod peccatum committere in actu, quem non refert ad fidei finem, ita infidelis potest aliquod bonum opus facere in eo, quod non refert ad infidelitatem.

9. Quæ opponi solent Scripturarum loca, non difficile explicantur. Potiora sunt illa: Non potest arbor mala bonos fructus facere. . . . (*Matth.* 7.) Inquinatis, & infidelibus nihil est mundum; sed inquinatæ sunt eorum & mens, & conscientia . . . . (*ad Tit.* 1.) Omne quod in mundo est, concupiscentia carnis est &c. (1. *Joan.* 2.) Ad primum autem horum, & secundum ipsi etiam respondere coguntur adversarii. Nam etiam dicitur: non potest arbor bona malos fructus facere, & tamen (*Prov.* 24.) septies in die cadit justus, & (*Jacob.* 3.) in multis offendimus omnes. Unde verbum illud vel non intelligendum absolute, sed plerumque, & ut plurimum, vel per bonam, aut malam arborem intelligenda est voluntas in charitate, aut cupiditate fundata, atque ex ea radice operans, si autem (*Rom.* 11.) radix sancta, & rami, & fructus. Pariter urgentur & secundo. Nam si verba allegata de operibus intelligantur, quomodo explicabunt illud, quod prius dicitur: Omnia munda mundis? Num omnia justorum opera justa esse dicentur? Verba igitur Apostoli non de operibus, sed de cibis intelligenda sunt cum Hieronymo, (*in eum locum.*) & Augustino. (31. *cont. Faust. c.* 4.)

10. Duriora in speciem illa sunt, quæ ex Patribus objiciuntur. Inquit enim Hieronymus: (*in c.* 3. *Gal.*) Sine Christo omnis virtus in vitio est. Et Prosper: (1. *de voc. c.* 7.) Sine cultu veri Dei etiam quod virtus esse videtur, peccatum est. Tum Augustinus inquiens: (1. *Retr. c.* 15.) Sine charitate voluntas tota est vitiosa cu-

cupiditas . . . (*Ench. c.* 30.) Quid enim operari potest perditus, nisi in quantum a perditione liberatur? . . . (*de gr. & lib. arb. c.* 18.) Quod non fit ex charitate, bene non fit . . . (*ep.* 106.) Sine gratia, dicimus, ad non peccandum nihil valere voluntatis arbitrium..... (*lib.* 3. *cont.* 2. *ep. Pelag.* c. 8.) Liberum arbitrium captivatum non nisi ad peccandum valet. Et his similia plura. Hæc tamen ex aliis eorumdem PP. locis non absurde exponuntur. Hieronymus enim, & Prosper solum innuunt opera, quæ in Deum non referuntur, non esse usquequaque perfecta secundum finem operantis, seu non habere omnem illam perfectionem, quam habere possent, ut ex supra citatis eorum locis apparet. Augustinus vero in primo testimonio loquitur de ipsa voluntatis potentia, quæ sine charitate non nisi se quærit, & sua; non autem loquitur de voluntate ut actus, sive ut volitio est. In secundo, & tertio solum loquitur de bonitate in ordine ad salutem, ut ex antecedentibus, & sequentibus verbis patet. In quarto loco illud *ad non peccandum*, intelligendum est: ad omne peccatum vitandum, sive ad nunquam peccandum nihil valere voluntatis arbitrium. Loquitur enim adversus Pelagium, qui per solas naturæ vires omne peccatum vitari posse jactabat. Ideo autem in postremo loco liberum arbitrium solum ad peccandum valere dicitur, quia peccare quidem ex se habet, bonum autem quodcumque sit sine Deo omnium bonorum tam naturalium, quam supernaturalium authore, non habet, ut supra explicatum est.

11. His igitur sic statutis, quod erat propositum persequamur, nimirum, hominem & potuisse in statu justitiæ originalis, & etiamnum bonum morale aliquod efficere posse sine auxilio gratiæ supernaturalis. Est autem hæc assertio inter Catholicos Doctores communis, quamvis non defuerint, qui etiam peccatorum, & Infidelium opera moraliter bona sine supernaturali Dei auxilio fieri posse negaverint, ut Gabriel Vasquez, & Gregorius de Arimino, quorum tamen non idem est rei explicandæ modus. Probatur autem contra utrumque: Omni potentiæ naturali respondet aliquis actus, sive operatio sibi naturaliter proportionata, & congruens, alias non potentia naturalis esset, sed mere obedientialis; sed liberum arbitrium est potentia homini naturalis, ut supra ostensum est: (*li.* 6. *p.* 4.) ergo operationem habet aliquam sibi naturaliter debitam, & congruentem; sed operari contra rectam rationem non est homini naturale, aut ipsi secundum naturam conveniens, quum sit secundum naturam rationalis: ergo homini ex propria natura convenit secundum rationem operari; sed operatio, quæ secundum rationem est, est bona, & honesta moraliter, ut supra ostensum est: ergo homo secundum propriam naturam consideratus, etiam secluso quocumque superna-

turali auxilio, potest bene moraliter operari, immo ad ita operandum tenetur. Confirmatur: Tridentinum damnat eos, qui docent, per opera solis naturæ viribus facta posse hominem justificari; sed nemo unquam dixerit, per opera non bona moraliter posse hominem justificari: ergo supponit, per solas vires naturæ posse fieri opera moraliter bona. Confirmatur 2. Hæc est propositio Baii damnata: Liberum arbitrium sine Dei adjutorio nonnisi ad peccandum valet; ergo ejus contradictoria est de fide; sed Baii propositio vera esset, si liberum arbitrium sine Dei adjutorio nullum opus bonum facere potest nec ordinis supernaturalis, nec ordinis naturalis: ergo liberum arbitrium sine supernaturali adjutorio Dei aliquod bonum saltem naturalis ordinis operari potest.

12. Dices: in homine lapso liberum arbitrium languidum, & vulneratum remansisse. Respondeo: (1. 2. *q.* 109. *ar.* 2.) Non ita per peccatum natura humana ita est totaliter corrupta, ut toto bono naturæ privetur. Unde potest quidem in statu naturæ corruptæ per virtutem suæ naturæ aliquod bonum particulare agere . . . non tamen totum bonum sibi connaturale: sicut infirmus homo potest per se ipsum aliquem motum habere, non tamen perfecte potest moveri motu hominis sani, nisi sanetur auxilio medicinæ. Hinc (1. 2. *q.* 109. *art.* 3.) in statu naturæ integræ non indigebat homo dono gratiæ superadditæ naturalibus bonis ad diligendum Deum naturaliter, sive amore naturali super omnia, licet indigeret auxilio Dei ad hoc eum moventis; in statu autem naturæ corruptæ indiget homo etiam ad hoc auxilio gratiæ naturam sanantis.

13. Similiter (*ibid. art.* 4.) quantum ad substantiam operis, prout scilicet homo operatur justa, & fortia, & alia virtutis opera, homo in statu naturæ integræ potuit omnia mandata legis implere, atque ita vitare omne peccatum, quum peccare nihil sit aliud, quam transgredi divina mandata; sed in statu naturæ corruptæ non potest homo implere omnia mandata divina, atque adeo omne peccatum vitare sine gratia sanante. Quam utramque D. Thomæ doctrinam, eandem esse Ecclesiæ patet ex duplici damnata Baii assertione, in qua tacito nomine S. Doctorem suggillabat. Una est: Distinctio illa duplicis amoris naturalis videlicet, quo Deus amatur, ut author naturæ, & gratuiti, quo Deus amatur ut Beatificator, vana, & commentitia est, & ad illudendum sacris literis, & plurimis veterum testimoniis excogitata. Altera est: Celebris illa DD. distinctio, divina legis mandata bifariam impleri; uno modo quantum ad præceptorum operum substantiam tantum: altero quantum ad certum quemdam modum, nimirum secundum quem valeant operantem perducere ad regnum æternum, commentitia est, & explodenda.

14.

14. Quum ergo D. Thomas in secundum Sent. (*dist.* 28. *q.* 1. *art.* 2.) docet, hominem sine gratia sanante omnia peccata mortalia vitare posse, *licet difficile*, intelligendus est de omnibus divisim, ac distributive, non de omnibus collective, aut si de omnibus collective, non nisi per aliquod breve tempus. Nam etiam (1. 2. *q.* 109. *art.* 8.) antequam hominis ratio, in qua est peccatum mortale, per gratiam reparetur, potest singula peccata mortalia vitare, & secundum aliquod tempus, quia non est necesse, quod continuo peccet in actu; sed quod diu maneat absque peccato mortali esse non potest .... Nam sicut inferiori appetitu non totaliter subjecto rationi non potest esse, quin contingant inordinati motus in appetitu sensitivo, ita quum ratio hominis non est totaliter subjecta Deo, consequens est, ut contingant multæ inordinationes in ipsis actibus rationis.

15. Quod autem de vitandi peccati facultate dictum est, id ipsum de facultate ad tentationes vincendas dicatur necesse est. Unde in statu integritatis homo poterat cum generali Dei auxilio tentationem quamcumque, quæ tunc esse poterat, superare; in statu autem naturæ corruptæ ad graviores tentationes vitandas indigere hominem speciali, ac supernaturali Dei auxilio, constans Patrum, & Theologorum sententia est. Dico vero: ad graviores tentationes vitandas, quoniam non ad omnem quamcumque auxilium Dei supernaturale, & speciale necessarium esse definitum est contra Bajum, cujus ea propositio damnata est: Non solum fures ii sunt, & latrones, qui Christum viam, & ostium veritatis negant, sed quicumque docent aliunde, quam per ipsum in viam justitiæ (hoc est aliquam justitiam) conscendi posse, aut qui tentationi ulli sine gratiæ ipsius adjutorio resistere hominem posse, sic ut in eam non inducatur, aut ab ea non superetur.

16. Quæri autem solet: utrum homo sive in statu integritatis, sive in statu naturæ corruptæ per vires solas naturales possit se ad gratiam præparare, ac disponere? Et quidem posse hominem per opera viribus naturæ facta se ad gratiam disponere, ita ut ea dispositio sit quoddam meritum ad gratiam acquirendam, damnatum est contra Pelagianos, & Semipelagianos. Justificati enim sumus (*ad Rom.* 3.) gratis per gratiam ipsius ... Unde non ex operibus, quæ fecimus nos, sed secundum suam misericordiam salvos nos fecit. Si autem gratia, jam non ex operibus, alioqui gratia jam non est gratia ... Ei enim qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum .... Gratia igitur (*ad Eph.* 2.) salvati sumus per fidem, & hoc non ex nobis, Dei enim donum est; non ex operibus, ne quis glorietur. Fuerunt tamen veterum Scholasticorum nonnulli apud Estium, (*in* 2. *dist.* 26.) qui asseruerint per naturalia bo-

bona opera posse hominem se ad gratiam disponere, tanquam per quædam merita de congruo. Sed hi Theologi non advertunt, se in illud damnatum incidere . . . . gratiam Dei secundum merita nostra dari, quum aliquid præcedere boni operis ex ipsis hominibus propter quod gratiam consequantur, affirmant . . . . Impium enim est sic meritis ante gratiam existentibus locum facere, ut contra Cassianum argumentatur Prosper (*contr. Coll. c.* 3.) Fuerunt propterea qui dicerent 3. hominem se posse ad gratiam præparare, faciendo quod est in se viribus naturæ, seu viribus gratiæ pure naturalis, sive non Theologice supernaturalis, Deumque obligatum esse ad conferendam huic gratiam, addunt tamen eam obligationem non oriri ex bonitate talium operum, aut ex ullo merito sive condigno, sive congruo, quod insit in illis operibus in ordine ad gratiam; sed ex pacto quodam inter Christum fidejussorem nostrum, & Patrem inito ad gratiam hominibus conferendam propter Christi merita respiciendo ea naturalia opera, ut purum terminum, non ut meritum ullum, aut rigorosam conditionem. Sed hujusmodi pactum quum ex divinis Scripturis non habeatur, commentitium videtur, ac temerarium. Quis enim cognovit sensum Domini? aut quis consiliarius ejus fuit? (*Rom.* 11.)

17. Omnino igitur tenendum est, hominem in nullo statu potuisse, aut posse se ad gratiam sanctificantem præparare, ac disponere, nisi ex supernaturali Dei vocantis, & miserentis auxilio. Probatur multiplici ratione D. Thomæ: (1. *p. q.* 109. *ar.* 6. *t.* 24. *de ver. ult.* & 3. *cont. Gent. c.* 149.) Primo: omnis substantia ad id, quod supra ipsam est, materialiter, seu mere passive se habet, aut per modum materiæ; sed materia ad suam perfectionem non movet seipsam, sed oportet ut ab alio moveatur: gratia autem sanctificans est hominis naturam: ergo homo ad gratiam seipsum non movet, sed a Deo præmovetur. Secundo: nullum agens inferius disponit ad formam intentam ab superiori agente, nisi quatenus movetur, & dirigitur ab agente superiori: malleus enim non agit ad formam clavis, aut gladii, quam faber intendit, nisi a fabro motus; sed Gratia sanctificans est opus proprium Dei: ergo humanum arbitrium non potest ad eam agere nisi motum, & excitatum a Deo. Tertio: Ejusdem est præparare, seu disponere materiam, & formam inducere. Unde idem ignis, qui comburit lignum, illud ad combustionem disponit, & eadem ars, quæ formam domus, aut arcæ producit, materiam ad hujusmodi formas disponit; sed infusio gratiæ est opus solius Dei: ergo animam ad gratiam non præparat nisi Deus. Quarto: Cognitio præcedit voluntatis motum: sed cognitio supernaturalis finis est homini a Deo, quum per naturalem rationem ipsum assequi homo non pos-

possit: ergo omnis motus voluntatis in finem supernaturalem est homini a Deo. Quinto: Materiæ dispositæ debetur naturaliter forma, ita ut sine violentia negari ei non possit: ergo homini facienti quod est in se, sive ad gratiam disposito deberetur naturaliter gratia; sed gratia non potest naturaliter alicui deberi, quum sit supra naturam, neque omnino deberi operibus, alioqui gratia jam non est gratia: ergo homo non potest per naturalia opera se ad gratiam disponere. Sexto: (1. 2. *q.* 109. *art.* 6.) In agentibus propter finem ordo motuum est secundum ordinem finium, & ordo finium secundum ordinem agentium, unde primo, & altissimo agenti correspondet ultimus, & altissimus finis; sed agens inferius non intendit, nec movetur ad finem superioris, nisi quatenus agit virtute superioris agentis: creatura ergo, quæ est agens inferius, & subordinatum Deo, non agit ad finem ultimum, & altissimum, nimirum ad supernaturalem beatitudinem, nisi quatenus agit ex intentione, & motione Dei.

18. Restat autem explicandum, quomodo intelligendum sit commune illud Theologorum effatum: Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam. Jam enim ab D. Thomæ ætate consuetum hoc erat, & tritum proverbium, ut ipse testatur, (24. *de ver. art. ult.*) & Bonaventura. (*in* 2. *dist.* 28.) Sic autem ex eo axiomate argumentatur D. Thomas: (1. 2. *q.* 109. *art.* 6.) Homo præparat se ad gratiam, faciendo quod est in se, quia si homo facit quod in se est, Deus ei non denegat gratiam: . . Sed illud est in nobis, quod est in nostra potestate: ergo est in potestate hominis se præparare ad gratiam. Huic porro objectioni ita occurrit D. Thomas: ad secundum dicendum, quod homo nihil potest facere, nisi a Deo moveatur juxta illud: (*Joan.* 5.) Sine me &c. Et ideo quum dicitur homo facere quod est in se, dicitur hoc esse in potestate hominis secundum quod est motus a Deo. Et alibi: (*lect.* 3. *in* 10. *ep. ad Rom.*) Hoc ipsum, quod aliqui faciunt quod est in se, convertendo se scilicet ad Deum, ex Deo est movente corda ipsorum. Ita etiam Bonavent. ex quibus Bellarmin. (*L.* 6. *c.* 6. *de Grat. & lib. arbitr. T.* 3.) homo facit quod in se est, cooperando gratiæ Dei, a qua movetur. Hæc tamen responsio cum dictis aliis D. Thomæ cohærere non videtur. Sic enim alibi commune illud proverbium probat simul, & explicat. (14. *de Ver. art.* 11.) Ad divinam providentiam pertinet, ut cuilibet provideat de necessariis ad salutem, dummodo ex parte ejus non impediatur. Hæc autem propositio fundatur in illo alio Sapientium axiomate: Deus, & natura in necessariis non deficiunt. Sed si aliquis in silvis, vel inter bruta animalia nutritus ductum naturalis rationis sequeretur in appetitu boni, & fuga mali, is ex parte sua nullum impedimentum poneret: ergo ad Dei providentiam

pertineret ei de necessariis ad salutem providere, sive ei conferre gratiam. Unde certissime tenendum est, concludit D. Thomas, quod ei Deus vel per internam inspirationem revelaret ea, quæ sunt ad credendum necessaria, vel aliquem fidei prædicatorem ad eum dirigeret, sicut misit Petrum ad Cornelium. Item ibidem: Si nos fecerimus, quod in nobis est, ut scilicet ductum rationis naturalis sequamur, Deus non deficiet nobis ab eo, quod est necessarium. Ubi utroque in loco explicat facere quod est in se, per hoc quod est ductum rationis naturalis sequi; sed sequi ductum rationis potest homo sine auxilio Dei supernaturali: ergo potest homo quod in se est facere sine auxilio gratiæ supernaturalis, atque adeo facere quod in se est, non est cooperari gratiæ, ut in prima responsione dicebatur.

19. Propterea nonnulli cum Estio (*loc. cit.*) putant, D. Thomam in Summa Theologica modum illum loquendi, quem in qq. de Veritate, & in 2. Sentent. tenuerat, correxisse. Sed non id dicere necessarium videtur. Utrobique enim eadem invenitur doctrina. Non enim facit homo quantum in se est, nisi ductum rationis sequatur, sequendo autem ductum rationis nunquam peccat: vitare autem omne peccatum homo non potest sine supernaturali Dei auxilio, ut contra Pelagium tenet Ecclesia: ergo facere quod in se est homo non potest sine gratuito Dei auxilio. Ut igitur Deus gratiam infundat animæ, nulla præparatio exigitur, quam ipse non faciat, ut recte concludit D. Thomas. (1. 2. *q.* 112. *art.* 3.) Videatur citatus ipsius locus in caput 10. Epist. ad Rom.

PROPOSITIO V.

Homo nec potuit, nec potest bonum aliquod salutare velle, aut perficere sine supernaturali Dei auxilio.

1. Est assertio Catholica contra Pelagianos, & Semipelagianos, deduciturque ex Scripturis apertissime. Deus enim est, (*Phil.* 2.) qui operatur in nobis velle, & perficere pro bona voluntate... (*Joan.* 6.) Nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum .... (*Joan.* 15.) Sicut palmes non potest ferre fructum a semetipso, nisi manserit in vite, sic & vos, nisi in me manseritis... (*Joan.* 5.) Sine me nihil potestis facere... (*Eph.* 2.) Ipsius enim factura sumus in operibus bonis, quæ præparavit Deus, ut in illis ambulemus; cum aliis pluribus, quibus in Pelagium utitur Augustinus, & in Cassianum Prosper.

2. Deducitur secundo ex Conciliorum definitionibus. Nam Diospolitanum in Pelagium definivit, (*art.* 7.) Dei gratiam, atque adjuto-

torium ad singulos actus dari. Milevitanum, seu potius Carthagin. Tertium: (*cap.* 4.) Si quis dixerit, per gratiam nobis non præstari, ut quod faciendum cognoverimus, etiam facere diligamus, atque valeamus, anathema sit. Arausicanum: (*Can.* 7.) Si quis per naturæ vigorem bonum aliquid, quod ad salutem pertinet vitæ æternæ cogitare, ut expedit, aut eligere, sive salutari, id est, Evangelicæ prædicationi consentire posse confirmat absque illuminatione, & inspiratione Spiritus Sancti, hæretico fallitur spiritu. Africanum item, cujus Prosper meminit, (*Chronic.*) per hæc verba: Cum ducentis quatuordecim Sacerdotibus, quorum constitutionem contra inimicos gratiæ Dei totus mundus amplexus est, veraci professione dicamus gratiam Dei per JESUM Christum Dominum nostrum non solum ad cognoscendam, sed etiam ad faciendam justitiam nos per singulos actus adjuvare, ita ut sine illa nihil veræ, sanctæque pietatis habere, cogitare, dicere, agere valeamus. Similia Concilium Ephesinum contra Celestium, ac denique Tridentinum inquiens: (*Sess.* 6.) Si quis dixerit, hominem sine Sp. Sancti inspiratione, atque ejus auxilio credere, sperare, diligere, aut pœnitere posse, sicut oportet, ut ei justificationis gratia conferatur, anathema sit.

3. Deducitur tertio ex Patribus: Cyprianus enim: in nullo, inquit, (3. *ad Quir. c.* 4.) gloriandum, quoniam nostrum nihil est. Hieronymus: (3. *cont. Pelag.*) Hoc longa disquisitione conclusum est, ut gratia sua Dominus, qui nobis concessit liberum arbitrium, in singulis operibus juvet, atque sustentet. Neque conturbet nos superbientium inepta querimonia, inquit (*Cont. Collat. c.* 38.) Prosper, qui liberum arbitrium causantur auferri, si principia, progressus, & perseverantia in bonis usque in finem Dei dona esse dicantur. Opitulationes enim divinæ gratiæ stabilimenta sunt voluntatis humanæ. Volentes oramus, & tamen misit Deus spiritum in corda nostra clamantem: Abba, pater. Volentes loquimur, & tamen, si pium est, quod loquimur, non sumus nos loquentes, sed Spiritus Patris nostri, qui loquitur in nobis. Volentes operamur salutem nostram, & tamen ipsum velle, atque operari Deus est, qui operatur in nobis. (*Aug. de gr. Chris. c.* 26.) Quapropter gratiam Dei sic confiteatur qui vult veraciter confiteri, ut omnino nihil boni sine illa, quod ad pietatem pertinet, veramque justitiam fieri posse non dubitet. Non quomodo iste qui dicit, propterea dari gratiam, ut quod faciendum præcipitur, facilius impleatur .... (*cap.* 29.) Tolle facilius, & non solum plenus, verum & sanus erit sensus .... (*de gr. & lib. arb. c.* 17.) Sine illo enim vel operante, ut velimus, vel cooperante, quum volumus, ad bona pietatis opera nihil valemus. Verba sunt Augustini. Aliorum Patrum testimonia plurima occurrunt passim

sim apud Bellarminum, (*De Grat. & Lib. arbit. l. 6. c. 4. T. 3.*) & alios Catholicos DD.

4. Ratione item manifestissima id ipsum convincitur. Opus enim salutare illud vocamus, per quod perducitur homo ad finem ultimum vitæ æternæ; hic autem finis est supernaturalis, ut supra ostensum est: (*prop. 1.*) ad finem autem supernaturalem perveniri non potest per media naturalia, alias supernaturalis non esset: ergo omne opus salutare est supernaturale; sed opus supernaturale per solas naturæ vires fieri non potest, alias non erit supernaturale: ergo ad quodlibet opus salutare requiritur auxilium elevans naturam, sive auxilium Dei supernaturale.

5. Plura iis opponebant Pelagiani, quæ apud Catholicos DD. soluta, & explicata inveniuntur. Pauca hic, & difficiliora attingemus. Primum illud est Apostoli ajentis: (*Rom. 7.*) Velle adjacet mihi; perficere autem bonum non invenio: igitur velle non a Deo, sed ex nobis est. Huic autem testimonio ita nonnulli respondent, ut dicant, præter gratiam, quæ facit velle, aliam insuper gratiam requiri, quæ det agere, & primam quidem gratiam habuisse Apostolum, quum dicebat: Velle adjacet mihi; non autem secundam. Hæc tamen responsio non placet. Nam primo, velle quod nobis adjacet, non est ex gratia, ex gratia inquam supernaturali. Secundo quia præter gratiam, quæ facit velle, non est gratia, quæ det agere, quum ipsum velle sit voluntatis agere, quod si de perfectione operis externi sermo sit, gratia eadem quæ operatur, ut velimus, cooperatur, quum volumus. Loquitur igitur ibi Apostolus de sola voluntate, sive inclinatione naturali ad bonum, quam habemus insitam a Deo naturæ authore, quæ tamen inclinatio, sive appetitus naturalis boni non sufficit ad amplectendum, & perficiendum bonum modo salutari, quo solus Deus operatur in nobis velle, & perficere. Quod ergo dicitur: Velle adjacet mihi &c., idem est ac si diceretur: Video meliora, proboque .... (*Hor. Arte Poet.*) Deteriora sequor ... Non enim (*ad Rom. 7.*) quod volo bonum, hoc facio; sed quod nolo malum, hoc ago ... propter aliam legem in membris meis repugnantem legi (etiam naturali) mentis meæ, & captivantem me in lege peccati, quæ est in membris meis.

6. Opponuntur secundo plura Patrum testimonia. Justinus enim (*Apol. 2.*) Omnes illi, inquit, qui cum ratione, & verbo vixerunt, Christiani dicendi sunt, quamvis Athei, & nullius Numinis cultores haberentur, quales inter Græcos Socrates, Heraclitus, atque iis similes; inter barbaros autem Abraham, & Ananias; sed in illis Philosophis auxilium Dei supernaturale fuisse non est dicendum: ergo quilibet sine supernaturali auxilio Christianus esse, & ad salutem per-

pervenire potest. Irenæus autem: (*lib.* 4. *adv. hær. c.* 72, 30, *&c.*) Non solum in operibus, inquit, sed etiam in fide liberum potestatis arbitrium homini servavit. Item: Prophetas, ait, nos ad justitiam, & bona opera hortari, quia hoc in nobis est. Item: Patres ante legem promulgatam justos fuisse lege naturæ, quibus alibi similia. Hilarius porro (*l.* 4. *de Trin. n.* 12.) Deum asserit non dare nobis credendi voluntatem, quæ si data esset, inquit, non haberet fides præmium; quum fidem nobis necessitas affixæ voluntatis inferret. Quibus consona sunt illa Augustini: (*In exposit. Ep. ad Rom.*) Quod credimus, nostrum est; quod autem bonum operamur, illius est, qui dat credentibus in se Spiritum Sanctum. Duriora scripsit adhuc Clemens Alexandrinus, (1. *Strom.*) qui Philosophiam, sive Sapientiæ studium per se se Græcos aliquando justos fecisse asserit, ipsaque (7. *Strom.*) præpurgari, & præparari animam ad fidem accipiendam, supra quam veritas cognitionem ædificat... (*libr. quis div. salv.*) Nec alibi quam in ipso animæ statu, atque affectione causam esse quærendam, ut Deo obsequatur, mundamque se præbeat, vel ut mandatum transgrediendo vitiis sordescat. Quid Chrysostomus? (*hom.* 42. *in Gen.*) Multam, inquit, a Deo gratiam obtinuit Abraham. Equidem fateor. Verum nisi prior & ipse quod suum erat fecisset, non tanta a Domino obtinuisset..... Oportet enim (22. *in ep. ad Heb.*) nos prius bona eligere, tunc Deus quæ sua sunt, confert. Non prævenit voluntates nostras, ne liberum lædat arbitrium, quibus similia alia vide apud Petavium. (*l. unico de Pelagian. & Semipelagian. dogmat. Hist.*) Hinc Julianus Augustinum ad antiquos, Orientis præsertim, Patres provocabat, quod eos contrariam Augustino sententiam tenuisse existimaret. Nec desunt inter recentiores Theologos, qui Augustinum nonnihil in materia de Gratia innovasse putent, ut Launojus, vel qui Græcorum Patrum fidem circa Gratiam suspectam habeant, ut Jansenius, & nominatim de Chrysostomo Vasquezius.

7. Tamen non est, cur provocationem timeamus ad Orientis Antistites, ut contra Julianum scripsit Augustinus, (*l.* 1. *adv. ips. cap.* 4.) nam & ipsi Christiani sunt, & utriusque partis terrarum fides ista una est, quia fides ista Christiana est. Ad primum igitur respondeo, Justinum per eos, qui verbo, & ratione vixerunt, non eos intellexisse, qui solum naturæ, & rationis humanæ lumine regebantur sed eos, qui quoquo modo Christum, qui Dei verbum, & λογει, aut ratio dicitur, agnoverunt. Contendit enim, non recentem esse Christianam Religionem, sed antiquissimam, & mundo coævam. Christianos enim eos omnes censendos esse ait, qui honeste, laudabiliterque vixerunt, quo sensu Tertullianus (*Apol c.* 17.) protesta-

stationem unitatis Dei appellavit testimonium animæ naturaliter Christianæ. Nam Christum, inquit Justinus, (*Apol.* 2.) Primogenitum Dei esse instituti sumus, & Rationem, atque Verbum esse, cujus universum genus hominum particeps est. Et omnes illi, qui cum ratione, & Verbo &c. . . . Unde qui Christum præcessere, & absque Ratione, & Verbo ætatem exegere ἄχρηςοι, hoc est incommodi, & adversi Christo fuerunt; at qui cum Ratione, & Verbo vixerunt, atque etiam nunc vivunt Christiani. Deinde: quum Socrati Christum ex parte agnitum fuisse dicit, hanc causam assignat: Ratio enim, & Verbum fuit, & est in universitate rerum existens, qui et per Prophetas, quæ futura erant, prænuntiavit, & per se ipsum hæc nobis factus similis, passionibus suis docuit. Hinc eos, qui secundum Rationis, & Verbi, quod Christus est, notionem, & contemplationem vixerunt hominibus, ac Dæmonibus exosos fuisse confirmat. Gratiæ porro necessitatem ad salutares operationes agnovisse Justinum, patet ex eo loco (*Apol.* 2.), ubi baptizatos ad communes, inquit, preces adducimus, ut digni, idoneique simus, qui veritate agnita per opera ipsa boni, atque officiosi rerum administratores, & datorum nobis mandatorum custodes inveniamur, atque ut salute salvemur sempiterna. Vide Natal. Alex. diss. 6. ad sæcul. 2.

8. Irenæus autem in omnibus his, quæ allegantur locis citra calumniam omnem est. Nam & credere, & bene operari in nobis quidem, sed in nobis gratia Dei præparatis, atque adjutis, quod nunquam negavit Irenæus. Nam quod scripsisse dicitur, veteres Patres justos fuisse lege naturæ, ita intelligendum est, ut non per ipsam legem naturalem fuissent justi, sed per spiritum interioris gratiæ eos adjuvantis, ut etiam ante Circumcisionem, & Mosaicam legem, per conscriptam, quam habebant in cordibus, & animabus suis legem, Deum, qui eos fecit, diligerent, & erga proximum ab injustitia abstinerent, habentes in semetipsis justitiam legis, quo sensu Job, & Melchisedech, aliosque plures in lege naturæ justos fuisse, & Deo placuisse non est dubium; non tamen sine Dei auxilio supernaturali, quo salutaria mandata & discernerent, & exsequerentur. Sicut enim arida terra, ut est apud Irenæum eundem, si humore careat, non fructificat, sic & nos, lignum aridum existentes prius, nunquam fructificaremus ad vitam sine superna illa, & voluntaria pluvia, quod & aqua Samaritanæ a Christo oblata, & rore Gedeonis alibi confirmat, per quæ cœlestem gratiam significari compertissimum est. Vide alia plura de necessitate Gratiæ testimonia apud Natalem citatum. (*diss.* 7.) Hilarius vero non omnino negat esse a Deo credendi voluntatem, sed non eam ita nobis a Deo dari, ut liberum nobis non sit Deo ad fidem vocanti, atque invitanti consentire.

9. De

9. De Augustino vero quis nescit, eum ante Episcopatum in eo errore fuisse, ut initium fidei in nobis esse putaverit; hunc tamen & confessum esse, & diserte retractasse, & deinceps semper confutasse fortissime? Vid. 1. Retract. c. 23. Ad Clementem Alex. quod attinet, multa in eo inveniuntur paradoxa. Sed quamvis in adductis locis loquendi modus sit durior, sententia tamen sana est, nam per Philosophiam Græcos, ait, fuisse justificatos, nam ipsa, inquit, (1. *Strom.*) Pædagogi more, sicut Lex Hebræos, ad Christum ducebat, non quod per Philosophiam in Christi cognitionem venire possent, sed quod per ipsam impedimenta nonnulla removeantur, quibus a cognitione veritatis homines avocantur. Oportet namque, inquit, (5. *Stromat.*) mentem habere sanam, & quæ nulla retardetur ægritudine a boni venatione, ad quod quidem maxime divina opus habemus gratia, rectaque doctrina, castaque & munda animi affectione, & Patris ad ipsum attractione. Vide laudati Nat. dissertationem nonam.

10. Jam vero Joannis Chrysostomi innumera sunt, & luculentissima pro Gratiæ necessitate, universalitate, & efficacia testimonia. Satis pro nobis illud in primam ad Corinth. (*hom.* 12.) Acceptum ergo habes, non hoc, aut illud, sed omnia, quæ habes. Non enim tua sunt hæc recte facta, sed gratiæ Dei. Etenim si fidem dicas, ea extitit ex vocatione: si dicas peccatorum remissionem, si dona, & charismata, si docendi rationem, omnia inde accepisti. In allegatis ergo locis solum intendit, nostram operationem non ita esse a Deo, ut non sit in nobis, eamque prærequiri non ad initium nostræ justificationis, sed ad ejus incrementum, & perfectionem; per subsequentia enim dona Deus auget incrementa frugum justitiæ nostræ; sed justitiam hanc nostram ipse in nobis operatur. Nam nisi a Superis opem adipiscamur, frustra erunt omnia, inquit, (*hom.* 12. *in ep. ad Heb.*) suam mentem explicans in 2. loco Chrysostomus. Non enim suum esse totum voluit Deus, ne videretur nos temere coronare. Nec rursus nostrum, ne in arrogantiam incidamus. Nam si quum minorem habemus partem, extollimur, ac de nobis præclare sentimus, quid faceremus, si totum esset in nostra potestate?

11. Antiquiorum ergo Patrum, & præcipue Græcorum loquutiones, ut fateamur, esse plurimas, quæ ab limatioris, & accuratioris Theologiæ norma non satis videantur exactæ, ut de illo sancti Hilarii loco scribunt Benedictini Editores, id in causa fuit, quod quum nullus circa gratiam error fuisset exortus, securi loquebantur nullo hoste imminente. Unde Augustinus: (*L.* 11. *de Præd. c.* 14.) Quid opus est, inquit, ut eorum scrutemur opuscula, qui prius quam ista hæresis oriretur, non habuerunt necessitatem in hac difficili ad solvendum quæstione versari? Unde factum est, ut de gratia Dei

quid sentirent, breviter quibusdam scriptorum suorum locis, & transeunter attingerent. Late de hoc argumento Petavius, & nominatim de Chrysostomo, de quo videndus etiam Natalis Alexand. sæc. 4. c. 6.

12. De mente tamen Augustini, cujus in hac materia maxima est authoritas, gravior exoritur difficultas. Nostra enim assertione stante, homo in statu innocentiæ auxilio supernaturali opus habuit ad quæcumque opera salutaria; sed hoc negat Augustinus, (*L. de Corrept. & Grat. c.* 12.) & cum Augustino Bellarminus, Tournellius, Jansenius, & alii non exigui nominis Theologi: assertio ergo proposita non subsistit. Minor convincitur expressa S. Augustini doctrina ajentis: Ipsa adjutoria distinguenda sunt. Aliud enim est adjutorium, sine quo aliquid non fit, & aliud est adjutorium, quo aliquid fit. Nam sine alimentis vivere non possumus. Nec tamen quum adfuerint alimenta, eis fit, ut vivat, qui mori voluerit. Ergo adjutorium alimentorum est sine quo non fit, non quo fit, ut vivamus. . . . . Primo igitur homini, pergit Augustinus, datum est adjutorium perseverantiæ, non quo fieret, ut perseveraret, sed sine quo per liberum arbitrium perseverare non posset. En celebrem Augustini doctrinam, quam totius Augustiniani de Gratia dogmatis clavem vocat Jansenius, & ex qua ille sic argumentatur: Si gratia statuitur necessaria homini pro omni statu excitans, & movens ad operationem supernaturalem, tollitur differentia integræ, læsæque voluntatis: tollitur necessitas duplicis adjutorii quo, & sine quo non, cum quorum altero Adamus velle, stareque potuit, & Angeli reipsa voluerunt, steteruntque; lapsi homines velle, aut stare non possunt. Tollitur vera radix necessitatis Gratiæ Medicinalis, nec sic intelligi potest vera hujus natura, quum æqualiter statuatur auxilium excitans, & movens omnibus necessarium. Similiter argumentatur Tournellius inquiens: (*T. de Grat. q.* 1. *art.* 1. *de Stat. natur. innoc.*) Si natura innocens opus habuit gratia præmovente ad bene agendum, ruit funditus discrimen, quod S. Augustinus statuit inter gratiam naturæ lapsæ, & innocentis, par enim & æqualis fuit in utroque statu illius præmotionis necessitas.

13. Ovum ovo similius non est, quam est Janseniana argumentatio Tournellianæ; sed tamen ex longe diverso principio uterque argumentatur. Jansenius enim contendit, homini innocenti solum datum fuisse adjutorium sine quo non; & homini lapso solum dari adjutorium quo; Tournellius autem in primo cum Jansenio convenit, homini innocenti solum datum adjutorium sine quo non; sed homini lapso utrumque necessarium esse statuit, & sine quo non possit bene agere, si velit, & quo fiat, ut velit. Sicut autem ex verbis

bis Augustini non bene infert Jansenius, homini lapso solum dari adjutorium quo, sive faciens ut velit, ita ex verbis Augustini non bene infert uterque, tale auxilium homini innocenti necessarium non fuisse. At enim, quum de vero intellectu verborum Augustini disceptatur, placetne vobis, ut arbitrum inter nos, & Augustini interpretem D. Thomam adhibeamus? Equidem non hunc arbitrum, opino, recusavit Tournellius, neque item Jansenius, cujus ea vox est: (*in proem. c.* 22.) Quidquid veræ Theologiæ in Scholastica D. Thomæ Summa continetur (nam multa sunt mere philosophica) usque ad ipsorum articulorum fundamenta, ex Augustino ita mutuatum est, ut quemadmodum Novum Testamentum nihil est aliud, quam Vetus revelatum .... ita S. Thomæ Summa, ubi Theologiam pro magna parte tradit, nihil sit aliud, quam Augustinus contractus, certaque proportione naturalibus principiis alligatus.

14. D. Thomam igitur omnes audiamus: (1. 2. *q.* 109. *art.* 2.) Respondeo dicendum, quod natura hominis potest dupliciter considerari. Uno modo in sui integritate, sicut fuit in primo Parente ante peccatum. Alio modo secundum quod est corrupta in nobis post peccatum primi Parentis. Secundum autem utrumque statum natura humana indiget auxilio divino ad faciendum, vel volendum quodcumque bonum, sicut primo movente. Sed in statu naturæ integræ, quantum ad sufficientiam operativæ virtutis, poterat homo per sua naturalia velle, & operari quodcumque bonum suæ naturæ proportionatum, quale est bonum virtutis acquisitæ; non autem bonum superexcedens, quale est bonum virtutis infusæ. In statu autem naturæ corruptæ etiam deficit homo ad hoc, quod secundum suam naturam potest, ut non possit totum hujusmodi bonum implere per sua naturalia .... Sic igitur virtute gratuita superaddita virtuti naturæ indigebat homo in statu naturæ integræ quantum ad unum, id est, ad operandum, & volendum bonum supernaturale; sed in statu naturæ corruptæ quantum ad duo, scilicet, ut sanetur, & ulterius, ut bonum supernaturalis virtutis operetur, quod est meritorium. Ulterius autem in utroque statu indiget homo auxilio divino, ut ab eo moveatur ad bene agendum. Primo itaque homini, ut nunc cum Augustino loquamur, datum est adjutorium perseverantiæ non quo fieret, ut perseveraret, sed sine quo per liberum arbitrium perseverare non posset, quoniam in eo bono, quo factus fuerat rectus, acceperat posse non peccare, posse ipsum bonum non deserere, posse omne mandatum, quoad substantiam implere, posse omnem tentationem, quæ tunc esse poterat, superare ... (*cap.* 12. *n.* 37.) Perseverare igitur, aut non perseverare ejus relinquebatur arbitrio, quia tales vires habebat ejus voluntas, quæ sine ullo instituta fuerat pec-

cato, & nihil illi ex seipso concupiscentialiter resistebat, ut digno tantæ bonitati, & tantæ bene vivendi facilitati perseverandi committeretur arbitrium . . . . Nunc vero postquam est magna illa peccati merito amissa libertas, etiam donis adjuvanda remansit infirmitas. Habuit ergo Adam magnam Dei gratiam; sed imparem.... (*cap.* 11.) Non enim opus habebat eo adjutorio, quod implorant justi, quum dicunt: Video aliam legem in membris meis &c., id est, non opus habuit gratia sanante, neque speciali auxilio gratiæ supernaturalis ad mandata quoad substantiam implenda, ad omne peccatum vitandum, ad superandam omnem tentationem, denique ad perseverandum in bono accepto; sed ad bonum quodcumque supernaturale volendum, & perficiendum, ad implenda cum merito vitæ æternæ mandata, denique ad quodvis bonum ex motivo supernaturali, sive modo ad salutem conducente operandum, gratia Dei superaddita, & speciali opus habuisse nusquam negavit Augustinus, & optimus Augustini interpres disertissime docuit D. Thomas.

15. Nec adeo obscure id ipsum innuit Augustinus. (*lib.* 2. *de pecc. mer. & rem. c.* 18.) Ita enim contra Pelagium argumentatur: Si nobis libera voluntas ex Deo est, quæ adhuc potest esse bona, vel mala; bona vero voluntas ex nobis est: ergo melius est id, quod ex nobis, quam quod ex Deo est. Hanc porro Augustini argumentationem eò trahit Jansenius, ut efficiat, nullam esse in statu naturæ lapsæ gratiam indifferentem. Nam si cum auxilio gratiæ voluntas adhuc potest esse bona, vel mala; a se autem determinaretur ad bonum, melius id esset, quod a se habet, quam quod habet ex gratia. Sed non videt hic author suo se mucrone confodere. Nam si boni Angeli, inquit alibi Augustinus idem, (13. *de Civ. D. c.* 9.) fuerunt prius sine bona voluntate, eamque in se ipsis, Deo non operante, fecerunt: ergo meliora esse ipsis, quam ab illo facti sunt.... Quod si non potuerunt se ipsos facere meliores, quam eos ille fecerat, quo nemo melius quicquam facit, profecto bonam voluntatem, qua meliores effecti sunt, nisi operante adjutorio Creatoris, habere non potuerunt; sed adjutorium operans, & faciens bonam voluntatem est adjutorium quo secundum Augustinum (*de cor. & gr. c.* 11.) præstat enim non solum posse, quod volumus, sed etiam velle, & agere quod possumus: ergo in Angelis, atque adeo in natura integra ad bonam voluntatem, id est, ad bonum salutare volendum, & operandum adjutorium quo necessarium fuit.

16. Non ergo per doctrinam hanc tollitur discrimen naturæ læsæ, atque integræ, sed apertissime stabilitur per diversos, & impares effectus gratiæ nunc sanantis, & excitantis; antea excitantis, sed non sanantis. Non tollitur necessitas duplicis Augustiniani adjutorii, quum

pro

pro utroque statu hominis utrumque necessarium admittimus, eam potius ille tollere dicendus est, qui in nullo statu utrumque necessarium admittit. Non tollitur vera radix necessitatis gratiæ Medicinalis. Dicimus enim cum Augustino, (*c.* 21.) Adamum opus non habuisse eo adjutorio, quod implorant justi, quum dicunt: Video aliam legem &c. Hi enim in certamine laborantes, & periclitantes, dari sibi pugnandi, vincendique virtutem per Christi gratiam poscunt; ille vero nulla tali rixa de se ipso adversus seipsum tentatus, atque turbatus, secura pace fruebatur. Est ne alia vera radix necessitatis Gratiæ Medicinalis?

17. Ex dictis autem in hac, & præcedentibus propositionibus constat, plures esse Gratiæ divisiones, genera, effectus, secundum quos tam in natura integra, quam lapsa considerari potest, de quibus, quoniam non longa indigent disceptatione, hic breviter dicendum videtur. Dividunt enim primo gratiam Theologi in gratum facientem, & gratis datam. Neque hæc divisio inepta est. Quamvis enim omnis gratia gratum faciens gratis detur, alioqui gratia non esset gratia; non tamen quæ gratis datur omnis, gratum facit, quum etiam Balaamo homini nequam donum Prophetiæ fuerit concessum. Dicitur porro gratia gratis data, quæ præcipue confertur ad aliorum æternam salutem procurandam. (1. 2. *q.* 111. *art.* 4.) Non potest autem homo aliorum saluti consulere, nisi ipse de rebus divinis sit perfecte eruditus, & instructus. Secundo, nisi quæ docet, confirmare possit. Tertio, nisi eadem possit aliis convenienter proponere. Ad primum opus est, ut sacræ doctrinæ principia certissime teneat, quod pertinet ad fidem: item ut ex iis principiis conclusiones deducere sciat, quod pertinet ad Sapientiam; tum ut eas humanarum disciplinarum exemplis, & rationibus apposite confirmet, quod pertinet ad Scientiam. Quia vero ea, quæ humanum captum excedunt, rationibus necessariis, ac demonstrativis confirmari, & persuaderi non possunt, opus est ut Apostolus, & fidei Magister se Theodidactum, id est, a Deo eruditum, & missum probet per ejus generis opera, quæ humanam, immo creatam omnem vim superant, & hæc sunt vel quæ solus Deus facere potest, ut curatio morborum, quod pertinet ad gratiam sanitatum; vel transmutatio elementorum, & similia, quæ pertinent ad operationem virtutum; vel quæ solus Deus scire potest, id est futura contingentia, quæ pertinent ad Prophetiam, & secreta cordis, quæ pertinent ad discretionem Spirituum. Non possunt autem mysteria fidei convenienter proponi, nisi per verba, quod pertinet ad genera linguarum, & per sensus captui auditorum accomodas, quod pertinet ad interpretationem sermonum, quæ novem gratiarum genera in prima ad Corinthios (*c.* 12.) numerat

merat

merat Apostolus inquiens: alii datur per Spiritum sermo Sapientiæ, alii sermo scientiæ secundum eumdem Spiritum, alteri fides in eodem Spiritu, alii gratia sanitatum, alii operatio virtutum in uno Spiritu, alii prophetia, alii discretio Spirituum, alii genera linguarum, alii interpretatio sermonum. Quia igitur (*ibid. art.* 1.) gratia hujusmodi non ad hoc datur, ut homo ipse per eam justificetur, sed potius ut ad justificationem alterius cooperetur, unicuique enim (1. *ad Cor.* 12.) datur manifestatio spiritus ad utilitatem, ideo ab ea distinguitur, eique contra dividitur, quæ præcipue confertur ad ipsius recipientis salutem, & gratia gratum faciens appellatur, quia hominem Deo gratum facit.

18. Secundo dividitur gratia in actualem, & habitualem. Sicut enim ad malum ferimur nonnunquam per passionem transeuntem, nonnunquam per habitum permanentem, ita etiam bonum operamur quandoque ex quodam impulsu, & motu transeunte; quandoque vero ex quadam animi affectione, ac dispositione ad bonum inclinante, quam habitum gratiæ, & virtutum dicimus, sicut habitum peccati, & vitiorum eum dicimus, quoad malum inclinamur. Tertio dividitur gratia in operantem, & cooperantem. Deus enim, ut est apud Augustinum, (*de Cor. & gr. c.* 17.) cooperando perficit, quod operando incipit. Quoniam ipse ut velimus operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens .... Ut ergo velimus, sine nobis operatur, quum autem volumus, & sic volumus, ut faciamus, nobiscum cooperatur... Certum autem est, non velle quum volumus, sed ille facit, ut velimus... Certum est item, nos facere quum facimus, sed ille facit, ut faciamus ... Sine illo igitur vel operante ut velimus, vel cooperante quum volumus, ad bona pietatis opera nihil valemus. Ex quo Gregorius: (26. *Moral. c.* 11.) Prius agit Deus in nobis aliquid sine nobis, ut subsequente quoque nostro libero arbitrio, bonum quod appetimus, agat nobiscum. Quum vero operatio effectus non attribuatur mobili, sed moventi, in illo effectu, in quo mens nostra est mota, & non movens, solus autem Deus movens, operatio Deo tribuitur, & quantum ad hoc dicitur gratia operans; in illo autem effectu, in quo mens nostra, & movet, & movetur, operatio non solum attribuitur Deo, sed etiam animæ, & secundum hoc dicitur gratia cooperans. Hæc D. Thomas. (1. 2. *q.* 111. *art.* 2.)

19. Lis est tamen inter Theologos. Nam Bellarminus: (*de gr. & lib. ar. lib.* 1. *c.* 2.) Operans gratia est, inquit, quæ facit, ut velimus; cooperans quæ facit, ut quod voluerimus impleamus. Unde (*ibid. c.* 14.) gratia operans est, quæ efficit primum actum deliberatæ voluntatis; cooperans vero, quæ facit consequentes actus voluntatis, ut

velle

velle orare &c. In eandem sententiam Jansenius: gratia operans est, qua efficitur, ut velimus; cooperans, qua efficitur, ut fortius velimus, ita ut superando quævis obstacula, etiam re ipsa faciamus; quæ totidem fere verbis eadem Estii, (*in* 2. *dist.* 26.) & Gottii (*tr.* 6. *q.* 2. *dub.* 2. §. 1.) sententia est. Quod autem Augustinus ait, Deum sine nobis operari ut velimus, id intelligunt, ut Bellarm. exponit, sine nobis merentibus, petentibus, laborantibus; non sine nobis consentientibus. In eundem sensum Jansen. (*n.* 4.) sola dicitur gratia voluntatem, seu velle operari, quia sine studio, sine oratione, sine merito hominis præcedente operatur, & similiter Gottius. Hic tamen explicandi modus Augustini, Gregorii verbis congruere non videtur. Non enim dici potest fieri sine nobis, quod fit nobis scientibus, & consentientibus. Unde Gregorius diserte ait, Deum prius agere in nobis sine nobis, ut subsequente quoque nostro libero arbitrio &c. ergo liberum arbitrium operationem illam Dei in nobis sine nobis subsequitur, non comitatur. Deinde D. Thomas, gratiam, ait, operantem vocari in iis effectibus, in quibus mens nostra mota est, & non movens; sed in omni actu deliberato voluntas est mota simul, & movens: ergo gratia non dicitur operans in ordine ad actum quemcumque deliberatum. Respondet autem Bellarm. voluntatem esse moventem, & motam in genere causæ physicæ; in genere autem causæ moralis esse solum motam, quia non ipsa se movet suadendo, & hortando, ut velit quod non vult, sed solum a Deo movetur. Contra tamen: quia hac explicatione stante, gratia operans non diceretur talis, quatenus operatur primum illum deliberatum voluntatis; sed nec est cooperans, quia gratia cooperans non facit, ut velimus: ergo illa operatio alteri gratiæ tribuenda erit. Item: quia si Deus non operatur velle nostrum per auxilium gratiæ, nisi in genere causæ moralis: ergo non majorem habet activitatem, & influxum in voluntatem, quam Dæmon, aut quivis hominum habere potest. Verior igitur illorum Theologorum sententia est, (*Tourn. de gr. q.* 6. *art.* 2.) qui statuunt, effectum gratiæ operantis esse primum illum motum indeliberatum intellectus, & voluntatis, qua Deus facit, ut homini placeat, arrideatque bonum cœleste, ut ad illud deliberate volendum, & eligendum moveatur, ut ex mox dicendis constabit.

20. Dividitur namque quarto gratia in prævenientem, & subsequentem. (1. 2. *q.* 111. *art.* 3.) Nam utrumque legitur in sanctis Eloquiis, &: (*Ps.* 58.) Misericordia ejus præveniet me; & (*Ps.* 22.) Misericordia ejus subsequetur me. Nolentem prævenit, ut velit; volentem subsequitur, ne frustra velit, ut est apud Augustinum, (*Ench. c.* 32.) ex quo totidem fere verbis Gregorius. *hom.*

(*hom. 9. in Ezec.*) Ex quo patet, gratiam operantem, & prævenientem, cooperantem, & subsequentem eandem esse diversis appellatam nominibus. Unde illud Ecclesiæ: Vota nostra, quæ præveniendo adspiras, etiam adjuvando prosequere. Porro de gratia præveniente dictum est. Præparatur voluntas a Domino; sed voluntas non præparatur per actum proprium, ac deliberatum, quum nullus actus liberi arbitrii possit esse præparatorius ad gratiam, ut ostensum est: ergo ea præparatio voluntatis fit per aliquam operationem Dei indeliberatam in voluntate; sed omnis operatio Dei in voluntate in ordine ad bonum salutis est a gratia operante: ergo si gratia dicatur præveniens, aut subsequens respectu voluntatis, idem videtur esse quod operans, & cooperans, ut recte adnotavit D. Thomas, (27. *de ver. art.* 5.) in quo sensu dictum ab Augustino est: (*Enchir. c.* 32.) Bonam hominis voluntatem Deus & præparat adjuvandam, & adjuvat præparatam. Si vero comparetur gratia non ad voluntatem, sed ad aliam gratiam, sic gratia producens in nobis primum effectum vocatur præveniens respectu secundi, & prout causat secundum, vocatur subsequens respectu primi. Itaque eadem gratia erit præveniens, & subsequens respectu diversorum. Verba sunt D. Thomæ: (1. *p. q.* 111. *art.* 3.) Quinque autem effectus gratiæ numerantur. Primus, ut anima sanetur. Secundus, ut bonum velit. Tertius, ut bonum, quod vult, efficaciter operetur. Quartus, ut in bono perseveret. Quintus, ut ad gloriam perducatur, quorum postremi quatuor in natura integra etiam inveniebantur. De his autem effectibus Augustinus: (*de Nat. & gr. c.* 31.) Prævenit, ut sanemur; subsequitur, ut sanati vegetemur. Prævenit, ut vocemur; subsequitur, ut glorificemur. Prævenit, ut pie vivamus, subsequitur, ut cum illo semper vivamus. Sunt & aliæ usitatæ apud Theologos auxiliantis gratiæ divisiones, ut in excitantem, & adjuvantem, in præmoventem, & comitantem, in sufficientem, & efficacem, quæ ex dictis intelligi possunt, & de quibus propterea non meminit D. Thomas. Quia tamen postrema isthæc divisio controversias peperit his sæculis famosissimas, eam omnino indiscussam præterire instituti nostri ratio non patitur.

PRO-

PROPOSITIO VI.

Gratia efficacis, & sufficientis discrimen.

1. TOta in hac materia solida controversia est de gratiæ efficacis natura, & necessitate. De hac qui conveniunt, inquit Arnaldus, vix aliter, quam de verbis dissentire possunt. De efficacia autem gratiæ varia est Theologorum opinio, de quo mox. Illud enim prius statuendum videtur: auxilia gratiæ non ad id solum esse admittenda, ut naturalem voluntatis potentiam corroborent, atque adjuvent, verum etiam ut ipsam voluntatis actionem eliciant. Quasi vero, inquit adversus Pelagium Augustinus, (*de gr. Christi. c.* 3. & 5.) hoc sit infirmum, quod Deus in nobis posuit, nimirum voluntas, quæ vero nostra sunt, ita sint sibi sufficientia, ut nullo indigeant ejus auxilio, & ideo non adjuvet, ut velimus, non adjuvet ut agamus, sed tantummodo adjuvet, ut velle, & agere valeamus. Unde Pelagium sensisse scribit, non voluntatem nostram, nec actionem divino adjuvari auxilio, sed solam possibilitatem voluntatis, atque operis, quod est Deum dare nobis posse, sed non operari ipsum velle, quod docet Apostolus, non omnia opera nostra operari in nobis, quod est apud Isaiam.

2. Statuendum est secundo: admittendam esse gratiam internam, non solum consistentem in illuminatione, illustratione, visorum immissione, aut quacumque mentis affectione, sed etiam in motione, impulsione, attractione, & pia affectione voluntatis. Nam primi illius generis gratiam ultro admittebat Pelagius, cujus hæc sunt apud Augustinum verba: (*ib. c.* 7.) Adjuvat nos Deus per doctrinam, & revelationem suam, dum cordis nostri oculos aperit, dum nobis, ne præsentibus occupemur, futura demonstrat, dum Diaboli pandit insidias, dum nos multiformi, & ineffabili dono gratiæ cælestis illuminat . . . dum futuræ gloriæ magnitudine, & præmiorum pollicitatione succendit, dum revelatione sapientiæ in desiderium sui torpentem excitat voluntatem, dum nobis suadet omne, quod bonum est. Qui hæc dicit, gratiam tibi videtur negare? An & liberum arbitrium, & Dei gratiam confitetur? Ex quibus patet, contra ac nonnulli Theologi sentiunt, Pelagium præter Legem, & externam doctrinam, etiam revelationis, inspirationis, & illustrationis internæ gratiam admisisse. At hoc gratiæ genere non est contentus Augustinus, sed aliam præterea requirit, quæ non solum doceat, quid sit faciendum, sed etiam nobiscum, & in nobis faciat: quæ operetur velle, & perficere: quæ voluntatem nostram moveat quo vult, & impel-

pellat, non alliciendo solum, & invitando, sed etiam ipsam voluntatis actionem in nobis efficiendo, ut in bona voluntate, & actione & Dei, & hominis laus sit, (*ibid. c. 6.*) quia sic vult homo, ut tamen ejus voluntati Deus ardorem dilectionis inspiret, & sic operatur homo, ut in ipso, & per ipsum Deus operetur. Docet item: (*c.* 8.) non satis esse eam gratiam, qua demonstrat, & revelat Deus, quid agere debeamus, sed necessariam eam esse, qua donat, atque adjuvat, ut agamus. Propterea hanc gratiam volumus, inquit, (*c.*10.) ut iste aliquando fateatur, qua futuræ gloriæ magnitudo non solum promittitur, verum etiam creditur, & speratur: nec solum revelatur sapientia, verum etiam amatur; nec suadetur solum omne, quod bonum est, verum & persuadetur: Qua gratia agitur (*ib. c.* 12.) non solum ut facienda noverimus, verum etiam ut cognita faciamus, neque solum ut diligenda credamus, sed etiam ut credita diligamus... Sic enim docet Deus eos, qui secundum propositum vocati sunt, simul donans & quid agant scire, & quod sciunt facere... Non est autem consequens, ut qui habet donum scientiæ, quo noverit, quid agere debeat, habeat etiam charitatis ut agat . . . Legant ergo, & fateantur occulta mirabili, & ineffabili potestate operari Deum in cordibus hominum non solum veras revelationes, sed etiam bonas voluntates . . . . . . habens eorum quocumque voluerit inclinandorum omnipotentissimam facultatem.

3. Statuendum est tertio quod ex prædictis veluti corollarium fluit: gratiam influere, atque agere in voluntatem non morali solum influxu, verum etiam immediato, & proprie elicitivo. Nam Augustinus ex Scripturis eam gratiam a Pelagio requirit, quæ operetur ipsum velle, quæ nobiscum, & in nobis bonam voluntatem efficiat, quæ non solum suadeat bona, verum & persuadeat; sed influxus pure moralis per modum proponentis, hortantis, suadentis, vocantis, invitantis, allicientis, docentis, jubentis, terrentis, comminantis &c. non satis est, ut dicatur operari ipsum velle, aut ipsam bonam voluntatem in nobis efficere: ergo moralis ille influxus non satis est ad efficaciam gratiæ explicandam. Confirmatur: Nam Pelagius moralem Gratiæ influxum admittebat, qua Deus in desiderium sui torpentem excitat voluntatem, qua cordis nostri oculos aperit, qua nos ineffabili dono gratiæ cœlestis illuminat, & præmiorum pollicitatione succendit; sed Augustinus vult, ut eam gratiam aliquando fateatur, qua agitur, non solum ut facienda noverimus, verum etiam ut cognita faciamus: neque solum ut diligenda credamus, sed etiam ut credita diligamus: ergo quia gratiæ moralis influxus non satis est ad efficaciam Christianæ gratiæ explicandam. Ratio vero est: quia auxilium solum moraliter influens per modum hortantis, vocantis

&c.

&c. est extra voluntatem, sive solum in mente, aut intellectu, sive omnino extra animam: sed auxilium Dei supernaturale sanans, & corroborans voluntatem non solum extra animam, sed in anima ipsa: non solum in mente, aut intellectu, sed etiam in ipsa voluntate esse fatendum est: ergo non solum moralis influxus gratiæ est attribuendus.

4. Confirmatur II. argumento supra facto: Nam per moralem influxum non solum bonus Angelus, sed etiam Dæmones, aut homo quivis operari potest in alterius voluntatem hortando, proponendo, suadendo &c., ut supra explicatum est; (*L.* 5. *p.* 16.) sed Deo, in quo vivimus, movemur, & sumus, major potestas, & influxus in voluntates hominum tribuendus est, quas magis habet in potestate, quam ipsi suas, ut Augustinus loquitur: (*lib. de corr. & gr. c.* 14.) ergo Deus non solum morali influxu agit in voluntatem. III. Gratia auxilians operatur in nobis per modum passionis, & impetus transeuntis; Gratia autem sanctificans per modum habitus permanentis: ergo saltem æqualis ἐνέργεια sive efficacitas tribuenda est auxiliis, & habitibus bonis, ac passionibus pravis; ubi enim abundavit delictum, superabundavit & gratia; (1. *Timot. c.* 1.) sed passiones, & habitus vitiosi non solum moraliter, sed efficienter, & proprie inclinant voluntatem, & potentias hominis ad malum, ut ira, concupiscentia, &c. ergo habitus, & auxilia supernaturalia eadem, aut majori efficacia movent, atque impellunt voluntatem ad bonum. IV. præterea: Sicut Deus ut author naturæ est primum agens in linea naturali, ita ut author gratiæ est primum agens in linea supernaturali; sed Deus ut author naturæ non solum operatur in omni operante, sed omnem potentiam proprie, & immediate applicat, movetque ad operationem, ut ex D. Thoma supra ostensum est: (*l.* 1. *p.* 13.) ergo Deus, ut author gratiæ non solum operatur in omni voluntate salubriter operante, sed omnem voluntatem ad operandum movet, atque applicat. Confirmatur V. aliter instituta comparatione: Gratia est ad operationes natura superiores, quod natura ad opera naturalia; sed omnis operationis naturalis principium elicitivum, & proprium est natura: ergo omnis operationis supernaturalis principium elicitivum, & proprium est gratia. Unde dicitur participatio, & consortium divinæ naturæ, sive natura in linea spirituali, & mystica; natura autem est principium motus, & quietis ejus, in quo est, elicitivum scilicet, non solum morale. Etenim sicut omnem formam naturalem sequuntur qualitates activæ naturales, quibus procedit ad operationes suæ naturæ congruentes, ita formam supernaturalem consequuntur quædam qualitates activæ supernaturales, quas dicimus virtutes, aut impulsus, piique motus, per quos operetur, & vi-

vat vitam supernaturalem, & mysticam. Et sicut qualitates activæ naturales aut a forma naturali procedunt, aut ad ipsam disponunt, ita & qualitates activæ supernaturales. Quare sicut illæ proprie, & efficienter operantur aut virtute formæ naturalis, aut ad formam naturalem, ita qualitates activæ supernaturales sive virtute Gratiæ sanctificantis, sive in ordine ad ejus assequutionem proprie, atque efficienter operentur necesse est, & non solum moraliter, & ut volebat Pelagius, apud Prosperum (*in Carm. de Ingr.*)

Veluti quum ad verba loquentis,
Aut rerum actarum species, quas vidimus, aut quas
Legimus, exoritur secreta cordis in aula
Nunc amor, aut odium, nunc spes, timor, ira, voluptas.
Quin tamen hos motus scriptor, narrator, & author
Indiderint animo, quamvis forte hoc quoque vellent.

Quæ quidem Prosper confutat ostendens, gratiæ partes non esse solum allicere, vocare, suadere, sed etiam bonam voluntatem, & quæ inde proveniunt, bona opera efficere:

Non hoc consilio tantum, hortatuque benigno
Suadens, atque docens, quasi normam legis haberet
Gratia; sed mutans intus mentem, atque reformans,
Vasque novum ex fracto fingens virtute creandi.

Confirmatur denique ex verbis D. Thomæ. Constantissime enim docet, hominis voluntatem a Deo moveri, non solum ad recte agendum, sed etiam simpliciter ad agendum in linea etiam naturali, velut authore non gratiæ solum, sed etiam naturæ. Si autem, inquit, (1. 2. *q.* 10. *art.* 4. *ad* 3.) Deus movet voluntatem, impossibile est ponere, quod voluntas non moveatur; sed si motio Dei esset pure moralis per modum suadentis, vocantis, jubentis, invitantis &c. non esset consequens, ut moveretur voluntas ad motionem Dei, ut patet: ergo Deus non movet voluntatem motione solum morali.

5. Superest, ut objectionibus occurramus, quibus Bellarminus, (*lib.* 1. *de Gra. & lib. ar. c.* 12.) aliique DD. Catholici multi pro morali solum influxu gratiæ pugnant. Primo quidem argumentantur ex illis Augustin locis bene multis, in quibus gratiam etiam efficacem ponere videtur in vocatione, suasione, illustratione, visorum immissione &c., veluti quum ait: (*de Spir. & litt. cap.* 34.) Visorum immissionibus agit Deus, ut velimus, & credamus. Neque enim credere quis potest per liberum arbitrium, si nulla sit suasio, vel vo-

vocatio, cui credat. Ipsum igitur velle credere Deus operatur in homine, & in omnibus voluntas, & misericordia ejus prævenit nos; consentire autem, vel dissentiri vocationi ejus propriæ voluntatis est. Item: (1. *ad Simplic. q.* 2.) Esau si cucurrisset, Dei adjutorio pervenisset, qui ei etiam velle, & currere vocando præstaret . . . Aliter enim Deus præstat, ut velimus, aliter præstat, quod voluerimus. Ut velimus enim suum esse voluit & nostrum, suum vocando, nostrum sequendo; quod autem voluerimus, solus præstat. Ex quo patet, subdit Bellarminus, ipsum velle nostrum fieri a Deo, non per physicam actionem, sed per vocationem, quæ est moralis inclinatio, & impulsio, cui libere consentimus, aut dissentimur. Item: (*Epist.* 107.) Cujus Deus miseretur, sic eum vocat, quomodo scit ei congruere, ut vocantem non respuat. Itemque. Non consentiret, si non vocatione illa alta, atque secreta ita ejus ageret sensum, ut legi, ac doctrinæ accomodaret assensum. Tum illud: (*de bon. persever. c.* 14.) Ut Paulus de cœlo vocaretur, & tam magna, & efficacissima vocatione converteretur, gratia Dei erat sola . . . . . (1. *ad Simpli. q.* 2.) occurrente utique tali viso, quo mens illa refracta sævitia retorqueretur, & corrigeretur ad fidem. Quid illa? (*tract.* 26. *in Joan.*) Ramum viridem ostendis ovi, & trahis illam, puero nuces demonstrantur, & trahitur. Hic, inquit Bellarminus, aperte videmus explicatum aptis similitudinibus, quomodo Gratia trahat animam, non physice determinando, sed invitando, alliciendo demonstratis iis, quæ congrua sunt ei, qui trahitur. Plura hujusmodi loca ex Augustino, & aliis Patribus congeri possent.

6. Omnia tamen eadem solutione solvuntur. Quum enim voluntas sit potentia rationalis, nec ferri possit in bonum nisi cognitum, ante omnem actum voluntatis mentis apprehensionem præcedere necesse est. Non igitur Deus movet, atque applicat voluntatem ad bonam electionem, nisi prævia illustratione, suasione, vocatione intellectus, & practico judicio dictante illud hic, & nunc esse agendum. Illam ergo suasionem, illustrationem præexistere fatemur; quod talia menti occurrant visa, gratiam Dei esse fatemur. Non enim est in hominis potestate, ut vel occurrat quod delectet, vel ut delectet quum occurrerit. Item has vocationes, hortamenta visa solum moraliter in voluntatem influere fatemur. Sed hanc solam gratiam satis esse negamus, & illam adjungi cum Augustino (*de gra. Christ. c.* 10.) volumus, quæ subveniatur infirmitati voluntatis, & liberum sanetur arbitrium, qua non solum suadetur, quod bonum est, verum & persuadetur: qua per se ipsum Deus incrementum ministrat occultus, (*ibid. c.* 13.) ita ut non ostendat tantummodo veritatem, sed etiam impertiat charitatem: qua non solum aperiatur, (*de pec. mort. c.* 19.)

quod

quod latebat, sed etiam suave fiat, quod non delectabat: qua non solum (*de gra. Chr. c.* 13.) quod quisque didicerit, cognoscendo videat, sed etiam volendo appetat, agendoque perficiat: qua non solum intellectus hominis, sed ipsa voluntas, atque actio subministratione Sancti Spiritus adjuvetur: non solum ut monstrante ipsa quid faciendum sit, sciant, sed etiam ut præstante ipsa faciant cum dilectione, quod sciunt cum aliis apud Augustinum, & Patres innumeris. Sicut enim Deus, ut author naturæ non solum illuminat intellectum, sed etiam in ipsa voluntate operatur eam movens, atque applicans ad operationes sibi naturaliter congruentes, ut cum D. Thoma tenet Bellarminus, ita & multo potius movet, atque applicat voluntatem ad actus supernaturales, ut author Gratiæ, cum hoc tamen discrimine, quod in naturalibus (1. 2. *q.* 9. *a.* 6.) Deus movet voluntatem hominis tanquam universalis motor ad universale objectum voluntatis, quod est bonum, sine qua universali motione homo non potest aliquid velle, & homo per judicium rationis determinat se ad volendum hoc, vel illud, quod est vere bonum, aut apparens bonum; sed per gratiam Deus hominem specialiter movet ad aliquod bonum determinate volendum. Exempla vero de ramo viridi, & nucibus inducit Augustinus, ut ostendat aliquam esse non solum sine violentia, sed etiam voluntate, imo cum voluptate tractionem, non ut iis similitudinibus omnem gratiæ vim simul fortissimam & suavissimam explicet.

Iterum vero insurgit Bellarminus: Gratia Dei, quæ facit nos velle, est gratia præveniens, & præparat voluntatem; sed gratia præveniens, & præparans voluntatem prior est tempore, aut saltem natura ad determinationem, & operationem voluntatis: ergo gratia, quæ operatur in nobis velle, præcedit determinationem voluntatis; sed gratia proprie, & efficienter producens in nobis ipsum actum volendi, aut volitionem ipsam non præcedit determinationem, aut operationem voluntatis: Non enim potest fieri, ut volitio fiat a Deo, & quod voluntas non velit, sicut non potest voluntas moveri a Deo, quin voluntas moveatur, quod est apud D. Thomam: ergo gratia non operatur in nobis velle per proprium, & elicitivum influxum, sed solum per moralem, quatenus inspirationibus, & suasionibus agit, ut velimus. Major prima probatur ex illo Augustini: (*Ep.* 106.) Gratia meretur augeri, ut aucta mereatur & perfici, comitante, non duce, pedissequa, non prævia voluntate. Item: Certum est, (*lib.* 1. *ad Simpl. c.* 16.) nos velle quum volumus, sed ille facit, ut velimus, de quo dictum est: Præparatur voluntas a Domino. (*ibi. c.* 17.) Ut enim velimus, sine nobis operatur; quum autem volumus, & sic volumus ut faciamus, nobiscum cooperatur. Ex ipso autem Aug-

cum

cum distinctione respondemus: Gratia, quæ facit nos velle, est gratia præveniens, & præparans voluntatem, ut velimus; concedo; est gratia præveniens, & præparans voluntatem, quum volumus, nego. Eadem enim gratia, quæ per mentis illustrationes, & visorum immissiones præparat voluntatem, ut velimus, deinde cooperatur nobiscum, & operatur nostrum velle, quum volumus. Præparat (*In Enchir. c.* 32.) enim voluntatem adjuvandam, & adjuvat præparatam. Quid enim? Nonne omne agens etiam naturale in eodem instanti, in quo disponit ultimo materiam, inducit formam? Quare ergo Spiritus Sancti gratia, quæ nescit tarda molimina, non poterit in eodem instanti & præparare voluntatem, & volitionem, aut consensum in ea producere? Præterea: Quamvis actio moventis, & motus mobilis sint in eodem instanti, tamen prior est natura actio moventis, quam motus mobilis. Sic ergo quamvis gratia in eodem instanti, quo diffunditur in cordibus nostris, produceret volitionem, tamen esset prior natura volitione, & pro illo priori diceretur præveniens, & præparans, quæ pro signo sequenti est operans. Ulterius: Quid prohibet, ut gratia (1. 2. *qu.* 111. *ar.* 3.) secundum quod operatur in nobis primum effectum, dicatur præveniens respectu secundi, & prout operatur secundum, dicatur subsequens respectu primi? Sicut ergo unus effectus est prior uno effectu, & posterior alio, ita gratia dici potest præveniens, & subsequens secundum unum effectum respectu diversorum. Sic gratia illuminans intellectum, est præveniens respectu ejus, quæ operatur piam affectionem in voluntate, & quæ hanc operatur, est præveniens respectu ejus, quæ operatur consensum, & deliberatam electionem, tum quæ electionem operatur, est præveniens respectu ejus, quæ operatur ad impedimentum, & tentationem vincendam, ad exequutionem mediorum salutarium &c. Quod si arguens intendat, gratiam prævenientem dici non debere, nisi primam intellectus illustrationem, quæ solum moraliter influit in voluntatem, non certabimus, dum præter eam gratiam, quæ solum moraliter operatur, ut velimus, alia etiam concedatur, quæ volentibus cooperatur perficiens, sive quæ operatur nostrum velle, quum volumus, (1. 2. *q.* 111. *art.* 2.) ita ut in primo effectu voluntas sit mota, & non movens; solus autem Deus movens, & tunc dicitur gratia operans: in secundo autem effectu voluntas sit mota, & movens, ita ut actio non solum tribuatur Deo, sed etiam voluntati, & tunc gratia dicitur cooperans, ut D. Thomas loquitur. Hinc & Ludovicus Molina (*qu.* 14. *ar.* 13. *disp.* 38.) præter bonas cogitationes in mente, & pias affectiones in voluntate, quas Deum in nobis operari non negat, novum influxum, novamque actionem requirit, qua Deus

per

per gratiam, tamquam per instrumentum in actum supernaturalem efficienter influat cum libero arbitrio.

8. Tertio argumentatur Bellarminus ex iis Augustini locis, ubi influxum, & efficaciam gratiæ non tribuit nisi congruitati vocationis. Id probat ex 1. ad Simplicianum q. 2. Non volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei, qui hoc modo vocat, quomodo aptum erat eis, qui sequuti sunt vocationem, vel ut alibi: quomodo scit eis congruere, ut vocantem non respuant. In lib. item 2. de dono perseverant. (*c.* 14.) Apparet, ait, habere quosdam in ipso ingenio divinum naturaliter munus intelligentiæ, quo moveantur ad fidem, si congrua suis mentibus, vel audiant verba, vel signa conspiciant. Et tamen si altiori Dei judicio a massa perditionis non sunt segregati, non illa eis adhibentur vel dicta divina, vel facta, per quæ possent credere, si audirent utique talia, vel viderent. Denique si quæritur. (*lib. de Sp. & lit. c.* 34.) Cur illi ita suadeatur, ut persuadeatur, illi autem non ita, duo solum, inquit, occurrunt interim quæ respondeam. O homo, Numquid iniquitas apud Deum? Et: O altitudo divitiarum &c. Hæc, & alia multa his similia ex Augustino, & aliis Patribus congeri possent, sed congruitas vocationis solum arguit influxum moralem: ergo. Explico autem majorem syllogismi: Tribuit congruitati vocationis factæ per gratiam, concedo; congruitati præsuppositæ ad gratiam, nego. Non enim ideo gratia congrua est, quia se attemperat naturæ, indoli, aut actuali dispositioni vocati, sed quia sibi attemperat naturam, & subigit, ac subjicit, ut sine violentia cedat, sine coactione trahatur, de qua dicitur. (*Ezech. c.* 36.) Auferam a vobis cor lapideum, & dabo vobis cor carneum .... faciam, ut in præceptis meis ambuletis ... (*Ps.* 36.) A Domino gressus hominis dirigentur, & viam ejus volet. Præparatur enim voluntas a Domino, ut viam ejus velit, (*Cant.* 1.) ut in odorem unguentorum ejus trahatur, & viam mandatorum ejus currat, (*Ps.* 118) quum per gratiam dilatatum fuerit cor, quum (*Deut. c.* 32.) eductum fuerit mel de petra, oleumque de saxo durissimo. In quo sensu sæpe docet D. Thomas: Deum operari in unoquoque agente proportionaliter ad ejus naturam, quia unumquodque movet, secundum quod natum est moveri. Hinc minor non est vera simpliciter. Non enim quia artifex instrumentum, aut machinam congrue movere dicitur, solum moraliter movet. Quod si nomine vocationis solam mentis illustrationem velint intelligi, eam solum moraliter influere non renuo. Jam vero loca adducta ex libris ad Simplicianum ad rem non faciunt. Ibi enim Augustinus solum de externa vocatione loquitur, non de interna Spiritus Sancti operatione. Unde exempla adducit eorum,

rum, qui vel verba Christi audiendo, ut Nathanael, vel signa videndo, ut Nicodemus, vel conspectis cicatricibus, ut Thomas crediderunt, & contra multos, qui neque per doctrinam, neque per miracula ad fidem conversi sunt. Certum est autem, vocationem externam magis, aut minus congruam esse, aut efficacem juxta naturalem indolem, aut actualem dispositionem subjecti. Deinde libros ad Simplicianum Augustinus scripsit ante hæresim Pelagianam, atque adeo nullo hoste ingruente securus loquebatur, nec opus habuerat, quod ipse de Græcis Patribus dixit, in hac tanta, ac tam difficili quæstione versari. Deinde in iis libris (*C.* 1.) Augustinus multa quærendo, in utramque partem more Academico disputando, atque interrogando proponit, in eam tamen partem propendens, quæ libero arbitrio favet. Unde in 2. Retractationum: In ea quæstione, inquit, laboratum quidem est pro libero arbitrio: Quasi dicat: Congessimus ibi omnia, quæ pro libero arbitrio dici poterant, sed tamen vicit Gratia Dei, nec nisi ad illud perveniri potuit, ut liquidissima veritate dixisse intelligatur Apostolus: Quis enim te discernit? Quid ita? Quoniam, ut ad Simplicianum dixerat, Iis quibus credere non erat datum, etiam unde crederent, est negatum: Unde concludit: Audiunt, & faciunt quibus datum est; non autem faciunt, (sive audiant, sive non audiant) quibus datum non est. Quia vobis datum est, inquit, (*Math.* 13.) nosse mysterium regni Dei; cæteris autem non est datum. Testimonium vero adductum ex libro de bono Perseverantiæ ab omnibus explicandum est. Nam quid enim? An ne stante munere naturalis intelligentiæ, si congrua suis mentibus audiant verba, vel facta conspiciant, continuo qui voluerint, credent, & convertentur? Quid hoc est aliud, nisi quod volebat Pelagius, ut scilicet tota Dei opitulatio sit cohortatio, doctrina, miraculorum visio; mens autem, quæ virtutum est opulenta seminibus, utatur naturali facultate, quam possidet? quod est apud Prosperum. (*contra Collator.*) Respondeamus ergo cum Bellarmino eodem. (6. *de grat. & lib. arb. c.* 15.) Opponit enim sibi Augustinum in libr. de Spir. & lit. c. 34. dicentem: Visorum suasionibus agit Deus, ut velimus, & credamus, sive extrinsecus per Evangelicas exhortationes, sive intrinsecus, ubi nemo habet in potestate, quid ei veniat in mentem. Huic, inquam, testimonio, ubi Augustinus congruæ visorum immissioni, & externæ exhortationi causam tribuere videtur, ut velimus, & credamus, per moralem videlicet, non elicitivum influxum, ita occurrit Bellarminus. Respondeo: ad gratiam excitantem pertinere, ut proponat objectum menti congruum, per quod homo persuaderi possit, & præterea ut excitet mentem ad illud considerandum, & ut moveat voluntatem ad illud acceptandum. Quod igitur attinet ad re-

præsentationem objecti non est necessarium, ut semper fiat interius (quia hæc non influit nisi moraliter) sed satis est, si fiat extrinsecus per Evangelicam exhortationem, & hoc est, quod dicit eo loco Augustinus; ubi non negat requiri, ut Deus intrinsecus excitet ad intendendum prædicationi, & ad eam amplectendam. Quamvis illa etiam sit gratia Dei, ut talis exhortatio, aut visio extrinsecus offeratur, quæ menti sit congrua, ut idem Augustinus docet de bon. Persev. cap. 14. Ergo ille locus Augustini, quem nobis opponis, non loquitur nisi de congruitate externæ vocationis, præterquam tu ipse & internam mentis illustrationem, & voluntatis piam motionem, & affectionem requiris, quæ non congruæ vocationi, sed gratiæ intrinsecus in ipsa voluntate operanti tribuenda sunt. Ultimus autem Augustini locus contra producentem militat. In sententia enim Bellarmini ei interrogationi facilis est responsio, nimirum, quia hic congrue vocatus est, non autem ille. Sed quia noverat Augustinus, posse Deum etiam nolenti facile persuadere, & nostras etiam rebelles compellere propitium voluntates, ac de nolentibus facere volentes, si velit proponere ea, quæ scit ejus menti, atque ingenio congruere; ideo ad arcanum divini consilii retulit dicens: (*lib. 1. de Gr. & lib. arb. c. 12.*) O homo tu quis es? O altitudo divitiarum &c. Hæc Bellarminus. Verum juxta ipsius principia aliter ulterius eidem interrogationi responderi potuisset, hunc ideo congruenter vocatum, non vero illum, quia hic prævisus erat vocationi consensurus, non autem ille. Sed de hoc infra.

9. Argumentatur 4. Bellarminus a ratione sic: Nam posita gratia immediate influente non est in potestate arbitrii agere, vel non agere; neque item est in potestate, ut ea gratia ponatur, vel non ponatur: ergo influxus gratiæ tollit arbitrii libertatem. Antecedens constat. Nam omne principium antecedens, & inevitabile connexum cum operatione tollit libertatem, sive necessitatem inducit. Confirmatur ex verbis D. Thomæ: (1. 2. *q.* 10. *ar.* 4. *ad* 3.) Nam si Deus movet voluntatem, impossibile est ponere quod voluntas non moveatur; sed quod impossibile est non esse, necesse est esse: ergo Deo movente voluntatem, voluntas necessario movetur: non ergo libere: Gratia ergo non effective, sed solum moraliter influit in voluntatem. Ad argumentum nego plane antecedens. Sicut enim passio, aut habitus vitiosus antecedenter ad electionem voluntatis eam movet, allicit & inclinat in malum, non quidem moraliter, sed physice, ita non solum moraliter gratia, & habitus supernaturales inclinant, & alliciunt voluntatem in bonum. Item: Sicut quando passio movet voluntatem in malum, impossibile est, ut voluntas non moveatur, id est, non sentiat, & experiatur in seipsa motus insurgentes, & im-

impellentes in malum, ita etiam movente gratia, impossibile est, ut voluntas non moveatur, idest, ut non experiatur in se pias affectiones, & sanctos conatus in bonum. Et tamen sicut passioni, aut habitui inclinanti physice in malum resistere possumus, & insurgentes motus suffocare, ita etiam possumus spiritum extinguere, & ejus ductum, atque impulsionem non sequi. Non enim Gratia cor movet, sicut homo movet baculum, sed sicut homo movet hominem. Quum autem hominem moveo, ut volens, ac lubens me sequatur; quamvis eum manu apprehensa moveam, atque impellam; isque se motum, atque impulsum sentiat necesse sit, impulsui tamen meo quamvis antecedenti, quamvis physico resistere potest; aut ipsum non sequi, de quo mox dicetur.

10. Argumentantur enim quinto: Nam si gratia non solum moraliter influit in actum voluntatis, influet physice, nec enim videtur esse alius modus influxus; sed si Gratia influit physice, non potest voluntas ejus influxum frustrari: ergo perit libertas. Item: si Gratia physice influit: ergo omnis Gratia est efficax, & nulla est divisio Gratiæ in sufficientem, & efficacem, quod est contra omnes Theologos. Porro circa distinctionem gratiæ efficacis ab sufficiente non una est Theologorum sententia; Alii gratiam ab intrinseco efficacem esse volunt, ut Thomistæ omnes. Alii cum Molina totam Gratiæ efficaciam ab effectu desumunt, ita ut idem auxilium sive majus, sive minus in se sit, efficax dicatur, cum quo liberum arbitrium pro sua libertate convertitur, quum tamen nihil eo auxilio impediente potuerit non converti..... non ita, inquit Molina, (*In 1. p. D. Thom. q. 23. a. 4. & 5. disp. 1.*) quod arbitrium nostrum vim, aut efficaciam aliquam tribuat auxiliis ipsis, quum potius auxilia divina vim, & propensionem arbitrio conferant. Sunt qui cum Bellarmino, & Suarezio efficacitatem gratiæ in congruitate constituant, quod recentioribus e Societatis Schola Doctoribus magis placere video. Sed hæc sententia, velint, nolint, in eandem Molinæ explicationem incidit. Quod enim vocatio non sit congrua, inquit Suarez, (*4. de gr. cap. 6.*) in his, qui auxilium tantum sufficiens recipiunt, causa est in ipsis. Possent enim facere, ut vocatio congrua esset, si vellent gratiæ cooperari, ut revera possent. Bellarminus certe Molinæ sententiam uti ab Scriptura, & Patribus alienam improbat, & ab sua discrepare docet, quod illa opinio vult efficaciam gratiæ pendere a voluntate humana; nostra vero, inquit, a voluntate divina. Deinde autem quum sibi opposuisset locum Augustini (*lib. 12. de Civ. c. 6.*) de duobus pariter tentatis, quorum uno stante alter cadit, quorumque discrimen Augustinus ad solum refert libertatis arbitrium: Respondeo, inquit Bellarminus, (*lib. 1. de gr. & lib. ar. c. 13.*) causam

sam diversitatis esse liberum arbitrium, ut recte probat Augustinus; sed non primam causam. Nam prima causa fuit Deus, quia uni dedit inspirationem, quam prævidit per liberum arbitrium amplectendam; alteri dedit eandem, sed quam prævidit per liberum arbitrium respuendam. Sed quod inspiratio prævideatur amplectenda, aut respuenda, ex unico pendet humano arbitrio: Igitur liberum arbitrium prima, & unica causa est, non ut gratia conferatur, aut non conferatur, de quo non agitur, sed ut ea, quæ confertur, congrua sit; aut non congrua, sufficiens, aut efficax. Etenim ut est apud Suarezium. (*loc. cit.*) Non est in hominis potestate, ut Deus ipsi tribuat vocationem, quam prævidit futuram congruam; sed est in ipsius potestate facere, ut vocatio sufficiens, quæ illi datur, sit congrua. Congruitas igitur gratiæ juxta hos authores a voluntate, & liberi arbitrii cooperatione dependet. Jansenius, sicut in statu naturæ integræ nullam admittit gratiam efficacem, sive adjutorium quo, ita in statu naturæ lapsæ nullam admittit gratiam sufficientem, sive adjutorium sine quo. Unde ejus est damnata propositio: Interiori gratiæ in statu naturæ lapsæ nunquam resistitur.

11. Pro hujus articuli, & argumenti solutione statuendum videtur quarto: Gratiæ efficaciam ab creata voluntate non pendere. Assertio hæc videtur & loquutionibus Scripturarum, & sensui SS. PP. conformior. Dicitur enim: (*Eph.* 2.) Ipsius enim, (Dei) factura sumus, creati in Christo in operibus bonis, quæ præparavit Deus, ut in illis ambulemus. In quem locum Augustinus: (*in ps.* 142.) Ut sis, ipse operatus est; ut bonus sis, si bonus es, ipse operatur. Deus est enim, qui operatur in nobis velle, & perficere pro bona voluntate. Ex quo Prosper: (*ad obj. Gallor.*) Fidei, & charitatis opera, quia homini per gratiam a Deo tribuuntur, recte & ipsa prædestinata dicuntur, dicente Apostolo: Ipsius enim figmentum sumus creati in operibus bonis &c. Similia Fulgentius, & PP. medulla D. Thomæ; (*lect.* 4. *ad Eph.* 2.) Quæ nimirum bona opera præparavit Deus. Prædestinatio enim est præparatio beneficiorum Dei. Inter quæ beneficia computantur & ipsa bona opera nostra. Dicitur autem Deus aliqua nobis præparare, in quantum disponit ea se nobis daturum. Prædestinat enim Deus, inquit Augustinus, (*de Gr. & lib. arb. c.* 16.) quod est ipse facturus. Omnis autem bonorum operum donatio, divina præparatio est, inquit Leo, (*Epist.* 7. *ad Ep. Picen.*) Nemo ei enim aliunde placet, quod habet Innocentius, nisi ex eo, quod ipse donaverit. Facit igitur Deus, (*Aug. loc. cit. c.* 21.) ut faciamus præbendo vires efficacissimas voluntati, qui dixit: (*Ezech.* 38.) faciam, ut in præceptis meis ambuletis. Ita operatur Deus in cordibus hominum, & motus voluntatis eorum, ut per eos agat, quod

eos facere voluerit. Et de voluntatibus hominum quod vult, quum vult facit, habens procul dubio humanorum cordium quocumque voluerit inclinandorum omnipotentissimam facultatem .... Ut magis habeat in sua potestate voluntates hominum, quam ipsi suas. (*Augustinus de Grat. & libero arbit. c.* 16. *& de Corrept. & Grat. c.* 14.) Itane nondum auditis? Nondum vigilatis? Faciam, ut observetis, faciam, ut ambuletis, faciam, ut faciatis. Quid adhuc vos inflatis? Nos quidem ambulamus, verum est; nos observamus, nos facimus; sed ille facit, ut ambulemus, ut observemus, ut faciamus. Hæc Augustinus, in qua doctrina elucidanda, & explicanda adeo constans, ac perpetuus est D. Thomas, ut Molina (*de Conscient. disput.* 35. §. *in his duobus*.) sibi contrarium ingenue fassus sit. Vide supra dicta, quum de divina voluntate (*Lib.* 1. *prop.* 12.) & cum de humana libertate (*L.* 6. *prop.* 4.) disseruimus.

12. Quum ergo in Scripturis dicitur, Deum prænovisse Tyrios, & Sidonios ad fidem convertendos fuisse, si signa vidissent, quæ apud Judæos fecerat, & universim quoties sub conditione aliqua ab humana voluntate pendentia prænuntiantur, ipsamet Dei prædefinitio, & præstitutio prænuntiatur. Sicut Imperator prædicens, quid legiones suæ in hoc, aut illo hostium incursu faciant, vel non faciant, hoc prænoscit, quod ut facerent ipse decreverat, ac præstituerat. Nam quid enim Tyrii, si crediturí erant, crediturí erant sine operatione, & interiori auxilio miserentis Dei? Ergo cum eos credituros præscivit, quid ipse in eis facturus esset, præscivit. An Augustinus (*de Don. Persever. c.* 14.) quisquam dicere audebit, Deum non præscivisse quibus esset daturus, ut crederent? Quos daturus esset Filio suo, ut ex eis non perderet quemquam? Ergo hæc utique si præscivit, profecto beneficia sua, quibus nos dignatur liberare, præscivit ... Tyriis igitur, (*ibid.*) & Sidoniis si datum esset, ut crederent, etiam unde crederent, datum esset; sed quia credere non erat eis datum, etiam unde crederent, est negatum ... Nam quis habet in potestate, ut vel occurrat quod eum delectare possit, vel ut delectet, quum occurrerit? (1. *ad Simpl. q.* 2.) Quum ergo nos ea delectant, quibus proficimus ad Deum, inspiratur hoc, & præbetur gratia Dei ... (*de Præd. SS. c.* 6.) Discernendum est propterea in Tyriis credituris, quid veniret de misericordia ejus; in Judæis autem obcæcatis, quid veniat de judicio ejus ... Volens enim Deus ostendere iram, & notam facere potentiam suam, (*ad Rom. c.* 9.) sustinuit in multa patientia vasa iræ apta in interitum, ut ostenderet divitias gloriæ suæ in vasa misericordiæ, quæ præparavit in gloriam ... Quare autem hoc Tyriis negatum fuerit, ait Prosper, (*Resp.* 8. *ad Ex. Genuen.*) dicant, si possunt, qui calumniantur, & ostendant, cur Dominus mi-

mirabilia sua apud eos, quibus profutura non erant, fecerit; & apud eos, quibus erant profutura, non fecerit? Quod si rationem facti, & profunditatem judicii ejus penetrare non possumus; manifestissime tamen scimus, & verum esse quod dixit, & justum esse quod fecit, nec solum Tyrios, & Sidonios, sed etiam Corozain, & Bethsaida potuisse converti, & fideles ex infidelibus fieri, si hoc in eis Dominus voluisset operari. Quod si dicatur, Corozain, & Bethsaida excusari potuisse, quia eis datum non est, quod Tyriis, & Sidoniis datum fuisset, cur non similiter excusationem habere possent, quia Christi discipulis datum est nosse mysterium regni Dei, reliquis autem non sit datum . . . (*Act. c.* 13.) quod crediderunt quotquot erant præordinati ad vitam æternam, & quibus aperuit aures Deus, &c.?

13. Hinc ad quintum Bellarminii argumentum negatur major. Quamvis enim Thomistæ post Bannezium gratiam physice prædeterminantem dicant, hac tamen denominatione nunquam D. Thomas, aut aliquis PP. seu veterum Scholasticorum usus est. Φυσις enim significat naturam, & φυσικον, id est, quod ab natura principium habet, aut quod fit ab aliquo operante per modum naturæ. Natura autem est determinata ad unum, quia agens physicum, aut naturale operatur per suam formam naturalem, aut physicam, quæ semper est uniusmodi. Unde dicere voluntatem physice determinatam, & libere, sive elective operantem, est dicere duo contradictoria. Viderunt id Dominicani Præsules, ac Theologi, qui in Comitiis Lovaniensibus ann. 1668. ita semet explicant: Ideo autem gratia Efficax in Schola Thomistarum physice prædeterminans dicitur, non quod imponat voluntati necessitatem aliquam, sicut est in rebus naturalibus, quæ sunt omnino determinatæ ad unum; vel quod aliquam physicam qualitatem imprimat voluntati, qua per modum naturæ eam impellat, aut necessitet. Denominatio ergo illa impropria est, aliena est ab usu loquendi D. Thomæ, & PP., & tam nova in Scholis, quam nomen Scientiæ Mediæ, quod tamen non in aliquem errorem inducit, sicut nomen physicæ prædeterminationis, quod necessitatis notionem secum importat. Abstineamus ergo ab his nominibus, si placet. Dicamus, gratiam Dei in nobis operari non solum interius suadendo, excitando, aut aliter moraliter movendo ut operemur, sed etiam active, vere, & proprie potentiam nostram, sive liberum arbitrium elevando, atque adjuvando ut possit, quod solis suis viribus non poterat, adeo ut gratia sit non solum bonorum motuum suasiva, sed etiam elicitiva simul cum libero arbitrio per ipsam elevato. Non enim aliud est opus gratiæ, aliud opus liberi arbitrii, sed unum atque idem, unde Bernardus, (*opusc. de grat. & lib. arb. c.* 1.)

quum

quum sibi hoc ipsum argumentum opponeretur : Quid tu ergo operaris, si totum Deus facit? Quod a sola gratia cæptum est, respondet, pariter ab utroque perficitur, ut mixtim, non sigillatim, simul, non vicissim per singulos profectus operentur. Non partim gratia, partim liberum arbitrium, sed totum singula opere individuo peragunt. Totum quidem hoc; & totum illa, sed sicut totum in illo, sic totum ex illa. Igitur ex diversitate causarum idem actus diversa sortitur attributa; uti quatenus ex libero arbitrio procedit, dicitur actus voluntatis; immanens, liber, vitalis &c. quatenus vero procedit ex gratia, dicitur supernaturalis, honestus, meritorius &c. Quum autem Gratia non sit proprie habitus; aut qualitas, nec dispositio, nec relatio, aut aliud aliquid ex his, quæ inter species qualitatis ponuntur a Philosophis, eo quod Philosophi non cognoverunt supernaturalium accidentium naturam, atque species, inde operationis ejus genus non potest ad modos cognitos aliorum naturalium accidentium reduci. Participat enim gratia ex omni specie qualitatis aliquid, ut alibi dictum est ex D. Thoma. Negamus igitur, gratiam solum esse causam moralem, & suasivam operum bonorum; nec tamen audemus asserere esse causam physicam; quamvis dicamus veram esse, & effectricem causam, quatenus non solum liberum arbitrium adjuvat ut agat, & velit, sed etiam tribuit ipsi potentiam ipsam ad optandum, & agendum, quod attentis suis viribus naturalibus nec agere, nec velle poterat. Libertas enim dos est liberi arbitrii; sed libertas ad bonum salutare non est nisi ex gratia. Scriptum est enim: (*Joan.* 5.) Sine me nihil potestis facere, & sine illo aut operante ut velimus, aut cooperante ut faciamus, ad bona pietatis opera nihil valemus. Si filius ergo (*Joan.* 8.) nos liberaverit corruptam sanans voluntatem, tunc vere liberi erimus. Nam ubi Spiritus Domini, ibi vera, & plena libertas: (2 *Corinth. c.* 3.) Tu dicis: Cum gratia non potest quis male operari: ergo perit libertas: Ego dico potius, & verius: Sine gratia non potest homo bene, & salubriter operari: ergo sine illa ad hujusmodi bonum supernaturale nulla est libertas: Gratia ergo libertatem arbitrii non corrumpit, sed perficit, sicut non corrumpit vim naturalem oculi, qui tubum opticum admovet, ut remotiora, quæ sua naturali acie non poterat, intueatur.

14. Pro alterius argumenti explicatione statuendum est quinto: nullam gratiam in eo sensu sufficientem dici posse, quod nullum omnino effectum sortiatur. Omnis enim qualitas, aut forma in materia aliquem effectum habeat, necesse est, ad quem ex naturæ intentione ordinatur; Deus autem sicut ordinis naturæ, ita & ordinis supernaturalis est author: repugnat ergo forma, aut qualitas supernatu-

naturalis, quæ omni careat effectu. Unde illud D. Thomæ: (1. 2. q. 10. a. 4. *ad* 3.) Si Deus movet voluntatem, impossibile est ponere quod voluntas non moveatur, sive ut se impulsam, motam, atque in bonum inclinatam non sentiat, atque experiatur. Atque id in causa fuisse existimo, cur nec Augustinus, nec D. Thomas gratiæ sufficientis, aut efficacis divisionem usurpaverint. Distinguendus quippe est in quocumque gratiæ genere duplex effectus, alius proximus, ad quem ex absoluta Dei voluntate ordinatur, alius remotus, ad quem suapte natura ordinatur, & ad quem ex antecedente Dei voluntate confertur. Sic in gratia excitante oportet distinguere effectus, per quos præparatur, aut excitatur animus, & effectus, ad quos ea præparatio, aut excitatio ordinatur; effectus, inquam, quos Deus in nobis sine nobis, & quos in nobis nobiscum operatur, ut Augustinus loquitur, (*lib. de gra & lib. ar. c.* 17.) sive in quibus voluntas est solum mota, & in quibus est mota, & movens, ut loquitur D. Thomas. (1. 2. q. 111. *art.* 2.) Sicut autem gratia præveniens respectu unius effectus est subsequens respectu alterius, & operans respectu unius respectu alterius est cooperans, ut D. Thomas docet, (*ar.* 3.) ita gratia, quæ est efficax respectu unius effectus, est sufficiens respectu alterius, ab cujus productione potest per creatam voluntatem impediri, sicut agens naturale disponens materiam ad formam, etiam formam introduceret, nisi impediretur. Unde sicut apponens impedimentum ne ignis comburat, non tollit agenti sufficientiam, & non apponens non tribuit agenti efficaciam, ita voluntas utens, aut non utens gratia, neque eam efficacem facit, nec ejus sufficientiam minuit. Ex quibus omnibus sic denique statuendum est VI: Gratiam, quæ ab recentioribus dicitur Efficax, eandem esse, quam Augustinus, & D. Thomas, quorum doctrinam præsertim in materia de Gratia, & libero arbitrio Romana, id est Catholica, sequitur, & servat Ecclesia, quod in Gelasii, Hormisdæ, Joannis II., Clem. VIII., Alex. VII., Innoc. XII. Constitutionibus habetur, quam, inquam, Augustinus, & D. Thomas operantem dicunt; & quæ ab recentioribus appellatur sufficiens, eandem esse, quam Augustinus, & D. Thomas cooperantem vocant. Nullam enim illi, aut veteres Scholastici agnoverunt gratiam omni effectu vacuam, atque adeo nullam, quæ non sit aliquo modo efficax, ut dictum est; unde potius diversos efficaciæ gradus distinxerunt, quam diversas gratiæ species per efficaciam, & meram sufficientiam. Improprietatem igitur divisionis corrigamus ad normam veterum, & tota cessabit famosa horum temporum controversia. Sic autem dicendum videtur: Gratiam operantem, sive efficacem eam esse, quæ datur ad effectum, sive cujus effectus impediri non potest ab creata voluntate: Sufficientem, seu coope-

ran-

rantem eam esse, quæ datur ad effectum, sive cujus effectus est impedibilis a creata voluntate, sive impediatur, sive non impediatur. Nunquam enim potest deficere effectus proximus, ad quem datur gratia, nimirum excitare, & tribuere vires voluntati, quibus si velit, ad opera salutaria perficienda perveniat. Non est igitur admittenda Gratia indifferens, aut versatilis. Sicut enim omnis passio appetitus sensitivi determinate movet, & inclinat voluntatem in malum, ita omnis gratia determinate movet, & impellit voluntatem in bonum. Unde sicut nulla est passio versatilis, ita nulla versatilis gratia.... Deus autem (*Aug. lib. de gr. & lib. arb. c.* 17.) in nobis cooperando perficit, quod operando incipit, & ipse ut velimus operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens. Ut autem velimus, sine nobis operatur, quum autem volumus, & sic volumus, ut faciamus, nobiscum cooperatur, nam qui voluntatem præparandam, ipse adjuvat præparatam . . . Operatio autem, (*D. Thom.* 1. 2. *q.* 3. *ar.* 2.) alicujus effectus non attribuitur mobili, sed moventi. In illo effectu igitur primo, quem Deus in nobis sine nobis operatur, ut Augustinus loquitur, sive in quo voluntas est mota, & solus Deus movens, operatio attribuitur Deo, & secundum hoc dicitur gratia operans. In illo autem effectu, quem Deus in nobis, & nobiscum operatur juxta Aug; sive in quo voluntas & movetur, & movet juxta D. Thom. operatio non solum attribuitur Deo, sed etiam voluntati, & secundum hoc dicitur gratia cooperans. Effectus igitur gratiæ operantis est independens ab creata voluntate; effectus autem gratiæ cooperantis dependet ab libero cooperantis arbitrio. Hinc (1. 2. *q.* 112. *art.* 3.) præparatio hominis ad gratiam bonæ operationis est a Deo sicut a movente; a libero autem arbitrio sicut a moto. Potest igitur præparatio dupliciter considerari: Uno quidem modo secundum quod procedit a libero arbitrio, & secundum hoc nullam necessitatem habet ad gratiæ consequutionem, quia opus gratiæ, quum sit supernaturale, excedit omnem præparationem virtutis humanæ. Alio modo potest considerari secundum quod est a Deo movente, & tunc habet necessitatem ad id, ad quod ordinatur a Deo, non quidem necessitatem coactionis, sed necessitatem infallibilitatis, quia intentio Dei non potest deficere . . . . Unde si ex voluntate, aut intentione Dei moventis est, quod homo, cujus cor movet, gratiam consequatur, infallibiliter ipsam consequetur, juxta illud Joann. 6.: Omnis, qui audivit a Patre, & didicit, venit ad me. Necessitas autem infallibilitatis non est necessitas antecedens, sed consequens. Infallibilitas enim, (*q.* 2. *de verit.ar.* 12.) divinæ cognitionis nititur primo, & præcipue, quia non videt futura ut futura sunt, sed ut suæ æternitatis præsentia in se ipsis. Quod autem præ-

sens est, non potest non esse, quod supra (*l.* 1. *prop.* 10.) explicatum est. Nititur etiam in cognitione comprehensiva causarum omnium, & circumstantiarum omnium. Ut enim argumentatur D. Thomas: sicut ex causa necessaria sequitur effectus infallibiliter, ita etiam ex causa contingenti completa, si non impediatur; sed quum Deus cognoscat omnia, cognoscit non solum causas contingentes sive naturales, sive liberas; sed etiam ea omnia, propter quæ possunt impediri, & ab operatione deficere: cognoscit igitur infallibiliter, an contingentia futura sint, vel non sint. Hæc autem scientia, qua Deus diversas, & infinitas possibiles combinationes causarum sive naturalium, sive liberarum agnovit, & quid unaquæque earum in tali rerum constitutione operatura sit, & quomodo, ipsa est quam Scientiam conditionatorum, aut Scientiam Mediam novo nomine appellavit Molina. Quoquo vero nomine appelletur, eam in Deo esse apud omnes Catholicos in confesso est, ac tum ratione, tum testimoniis Scripturarum apertissimum. Bonorum autem, & magnorum ingeniorum indoles est, ubi de rebus agitur, de verbis non certare.

15. Dices vero: Gratia, qua Deus operatur in nobis velle, & perficere, & universim qua omnia opera nostra operatur in nobis, est gratia efficax; sed gratia, quæ operatur in nobis velle, & perficere est gratia cooperans; gratia autem cooperans datur ad effectum a voluntate impedibilem: ergo gratia efficax datur ad effectum a voluntate impedibilem; minor patet, nam velle, & perficere sunt effectus dependentes a voluntate, atque adeo ab ipsa impedibiles, de quibus est gratia cooperans. Ad argumentum (quidquid sit de aliorum explicatione) nego majorem. Non enim gratiam voco efficacem ex eo, quod actu operetur, vel non operetur cum voluntate, ut vult Molina; sed eam, quæ infallibiliter agit in voluntatem, quamvis non cum voluntate, in nobis, sed sine nobis, voluntate mota, non movente. At velle, & perficere sunt actus voluntatis, & sine nobis esse non possunt. Porro ex his duobus secundus, nimirum perficere, non potest esse effectus gratiæ operantis. Deus enim cooperando perficit, quod operando incipit. Velle autem dupliciter dicitur. Aliud enim est velle per meram complacentiam, aliud velle per electionem; aliud est velle, quod est affectus voluntatis, aliud velle, quod est effectus, & operatio voluntatis. Primum velle est, quo dulcescit Deus, & divina sapiunt, atque arrident. Non est autem in potestate hominis, nec ut occurrat, quod delectet, neque ut delectet quum occurrit, itaque quum nos delectant quæ Dei sunt, inspiratur hoc, & præbetur gratia Dei, inquit Augustinus, (*loc. cit.*) & hæc delectatio, & sapor divinorum opus est gratiæ operantis, quam propterea idem Augustinus vocat inspirationem delectationis, & dilectionis,

nis, per quam Deus nos prævenit in benedictionibus dulcedinis. Secundum autem velle per deliberatam electionem est effectus gratiæ cooperantis, per quam Deus vota nostra, quæ præveniendo adspirat, etiam adjuvando prosequitur.

16. Dices item: Ex hac explicatione plura sequi contra communem Theologorum sententiam. Apud omnes enim præstantior est, & majus Dei donum gratia efficax gratia sufficiente; in nostra autem sententia contrarium eveniret, nam gratia efficax solum inchoaret, gratia autem sufficiens esset, quæ totum nostræ salutis negotium compleret, ac perficeret. Secundo: Communis DD. imo Ecclesiæ sensus est: gratiam sufficientem omnibus dari, non autem gratiam efficacem; in nostra autem sententia contra accideret, nam gratia excitans, præveniens, operans, quam efficacem dicimus, omnibus datur, non autem cooperans, perficiens, & subsequens, quæ apud nos est gratia sufficiens. Tertio: Eos primos conatus voluntatis a Deo excitatæ, & motæ Augustinus parvam gratiam, ac debilem vocat, (*de grat. & lib. arb. c.*17.) sed gratia victrix secundum eundem Augustinum non est parva, ac debilis, sed quæ tribuit vires efficacissimas voluntati, ut a divina gratia indeclinabiliter, & insuperabiliter agantur, & eo donante invictissime quod bonum est vellent, & hoc deserere invictissime nollent: ergo gratia illa præveniens, & efficax in nostra hypotesi non est gratia victrix, & efficax secundum Augustinum. Hæc tamen omnia ex supradictis enodantur facile. Dictum est enim ex D. Thoma, eandem gratiam, quæ est efficax respectu ejus effectus, ad quem proxime ex absoluta Dei voluntate ordinatur, esse sufficientem respectu alterius, ad quem ex antecedenti Dei voluntate ordinatur, nam quæ operando incipit, cooperando perficit, & quæ præparat adjuvandam adjuvat præparatam. Unde attenta gratiæ entitate, quæ est eadem, non potest una alteri præstare. Id ergo optandum, & in eo laborandum nobis est, ut gratia omnem illum effectum habeat in nobis, ad quem ex antecedente Dei voluntate ordinatur, ut confirmet hoc Deus, quod operatus est in nobis, ut quod operando incœpit, cooperando perficiat, ut gratia accepta non a nobis extinguatur, sed mereatur augeri, ut aucta mereatur & perfici, & perfecta mereatur consummari: ut qui cœpit in nobis bonum opus, ipse perficiat nobis cooperantibus usque in diem Christi JESU. (*Philipp.* 1.) Scholastici autem, & eos sequuti Ascetici ita sunt, quoniam putarunt, divisionem gratiæ in sufficientem, & efficacem esse divisionem generis in species, quod non ita est. Gratia enim per hoc, quod est præveniens, aut subsequens, operans, aut cooperans non diversificatur secundum essentiam, nam eadem gratia dicitur præveniens, & subsequens secundum

eundem effectum respectu diversorum. Solum ergo est divisio diversorum effectuum ejusdem gratiæ, quorum unus est posterior alio. Prævenit, ut sanemur; (1. 2. *q.* 111. *art.* 3.) subsequitur, ut sanati vegetemur; prævenit, ut vocemur; subsequitur, ut glorificemur. Ad secundum dicitur: sensum Ecclesiæ esse, Deum velle omnes homines salvos fieri, & ad agnitionem veritatis venire, atque adeo omnibus præsto esse media ad salutem necessaria. Ad salutem autem æque necessaria est gratia efficax, sive operans, per quam Deus in nobis operatur incipiens, quam gratia sufficiens, aut cooperans, per quam Deus cooperatur perficiens, imo nullam esse dicimus gratiam mere sufficientem, ut omni effectu Dei in nobis careat, seu quæ aliquomodo non sit etiam efficax. Dicimus, hanc gratiam posse in vacuum recipi, quia quamvis non possit impediri effectus ille, ad quem ex absoluta Dei voluntate confertur illustrandæ mentis, excitandi, & tribuendi vires voluntati, tamen ulteriores effectus, ad quos nostra cooperatio exigitur, impediri possunt, ad quos prior ille effectus ordinatur, & quos ab nobis vellet, & reapse produceret, nisi obex a nobis poneretur: Dicimus, liberum arbitrium ea gratia motum, & excitatum posse dissentiri, si velit, aut consentire; ita tamen ut dissentiri possit sine ipsa; consentire autem non nisi cum ipsa, & per ipsam. Hæc est de gratia Catholicæ Ecclesiæ doctrina.

17. Ad Tertium respondeo: primos illos voluntatis etiam gratiæ consentientis conatus aliquando esse tenues, atque invalidos, ut quando (8. *Conf.* *c.* 5.) voluntas nova Augustini nondum erat idonea ad superandam priorem vetustate roboratam... (*de grat. & lib. arb.* *c.* 17.) aut in Petro quando dicebat: Animam meam pro te ponam. Putabat enim, (*ibid. c.* 5.) se posse, quod se velle sentiebat: quandoque autem esse vehementissimos, (1. *ad Simpli. q.* 2.) ut in Paulo, qui tam magna, & forti vocatione vocatus est, ut mens illa refracta sævitia retorqueretur, & corrigeretur ad fidem, & hanc gratiam magnam, & victricem appellat Augustinus, (*de Prædest. SS. cap.* 8.) quæ a nullo duro corde respuitur; ad hoc enim datur, ut cordis durities tollatur. Sicut autem prima illa gratia, ita ex subsequentibus, & cooperantibus quælibet major, aut minor esse potest secundum mensuram donationis Christi. Unde hoc non facit discrimen inter gratiam sufficientem, & efficacem. Minima enim gratia sufficere potest vires efficacissimas voluntati, & minima gratia resistere potest cuilibet concupiscentiæ, ut D. Thomas loquitur, (3. *p.* *q.* 70. *ar.* 4.) quamvis id Jansenius in principiis D. Augustini paradoxum esse effutierit. (3. *de gr. Chr. cap.* 15.) Testimonium autem ibi annexum ejusdem Augustini non est ad rem. Ibi namque Au-

gu-

gustinus gratiæ, aut adjutorii nomine non singulare aliquod gratiæ auxilium intelligit, de quo nunc agimus, sed gratiam, aut donum perseverantiæ finalis, & totam seriem prædestinationis, qua fit, ut certissime liberentur, quicumque liberantur. De illa enim Perseverantia loquimur, inquit idem alibi, (*de don. Persev. c.* 6.) suam mentem explicans, qua perseveratur usque in finem, quæ si data est, perseveratum est usque in finem; si autem non est perseveratum usque in finem, non est data... Quoniam vero hanc non habet quisquam, nisi qui perseverat usque in finem, multi eam habere possunt, nullus amittere. Neque enim metuendum est, ne forte quum perseveraverit homo usque in finem, aliqua in eo mala voluntas oriatur, ne perseveret usque in finem. Hoc enim Dei donum suppliciter emereri, id est impetrari a Deo potest; amitti contumaciter non potest. Quum enim perseveraverit homo usque in finem, neque hoc donum potest amittere, neque alia, quæ poterat ante finem. Quomodo ergo potest amitti, per quod fit, ut non amittatur etiam quod potest amitti? Potest item intelligi dictum Augustini de omni gratia efficaci quoad illum effectum, cujus est efficax, sive ad quem ex absoluta Dei voluntate ordinatur. Hunc enim effectum non potest voluntas impedire, quia intentio Dei non potest frustrari. Verum hæc impotentia est consequens, non antecedens; est ex hypotesi, aut suppositione, non absoluta. Unde si de intentione Dei moventis est, quod homo, cujus cor movet, gratiam consequatur, eam infallibiliter consequetur, quod est apud D. Thom. Est igitur effectus necessarius non necessitate coactionis, sed necessitate infallibilitatis. Sicut quum dicitur: (*Joan.* 1. *c.* 3.) omnis qui natus est ex Deo... peccare non potest. Prædestinatus damnari non potest: Habens donum Perseverantiæ finalis, peccare usque ad finem non potest. Hæc enim omnia necessaria sunt ex suppositione incompatibili non cum facultate ad peccandum, sed cum positione peccati, sicut quum dicitur: nullus potest occidere successorem, aut hæredem suum.

PRO-

PROPOSITIO VII.

Gratia est quid Creatum, & forma inhærens Animæ.
D. Thom. 1. 2. q. 110. & 27. de Verit. a. 1. & alibi.

1. ASsertio est contra Lutherum, Calvinum, Osiandrum, & alios recentiores Hæreticos, (*Bellarm. de Justif. lib. 2. per tot.*) & ex parte contra aliquos Catholicos Doctores, qui gratiam ipsum esse asserunt Spiritum Sanctum, ut de Magistro Sententiarum scribit D. Thomas. (2. 2. *q.* 23. *art.* 2.) Magistrum tamen ad sanum sensum trahi posse contendunt aliqui cum Scoto.

2. Probatur autem primo ex Concilio Viennensi sub Clem. V. (*habetur in Clem.* 1. *de Sum. Trin.*) ubi approbatur sententia asserentium, quod & culpa parvulis in baptismo remittitur, & virtutes, ac informans gratia infunduntur quoad habitum, etsi non pro illo tempore quoad usum. Sed gratia informans non est ipsemet Spiritus Sanctus; Deus enim nullius forma esse potest, ut in 1. ostensum est: (*p.* 3.) nec per modum habitus Deus haberi potest: ergo. Secundo ex Tridentino ajente: (*Ses. 6. can.* 11.) Si quis dixerit, homines justificari vel sola imputatione justitiæ Christi, vel sola remissione peccatorum, exclusa gratia, & charitate, quæ in cordibus eorum per Spiritum Sanctum diffunduntur, atque illis inhærent: aut etiam gratiam, qua justificamur, esse tantum favorem Dei, anathema sit. Item: (*ibid. cap.* 7.) Hujus justificationis unica formalis causa est justitia Dei, non qua ipse justus est, sed qua nos justos facit, qua videlicet ab eo donati renovamur spiritu mentis nostræ, & non modo reputamur, sed vere justi nominamur, & sumus. Et infra: Per Spiritum Sanctum charitas Dei diffunditur in cordibus eorum, qui justificantur, atque ipsis inhæret. Hinc Catechismus ejusdem Concilii, cujus gravissima est in Ecclesia authoritas, ita loquitur: Est autem Gratia, quemadmodum sancta Synodus credendum decrevit, non solum per quam peccatorum fit remissio, sed divina qualitas in anima inhærens &c., qua unica dictiuncula omnes contrarii errores refutantur.

3. Probatur secundo ex Scripturis. (*ad Rom.* 5.) Dicitur enim: Sicut per inobedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi, ita per unius obedientiam justi constituentur multi. Sed constituti sumus peccatores per peccatum, & injustitiam inhærentem, & non solum imputatam: ergo per gratiam, & justitiam inhærentem constituimur justi. Secundo: Sicut per lumen rationis efficimur ad Dei imaginem, & similitudinem, ita per lumen gratiæ efficimur

(1.

(1. *Petr.*) divinæ consortes naturæ; sed lumen rationis est aliquid nobis inhærens, atque immanens, ut supra contra Commentatorem est demonstratum: (*l.* 5. *p.* 13. *&* 3. *hujus libri*) ergo lumen gratiæ est aliquid animæ inhærens, atque immanens. Alia plura Scripturæ testimonia in rem eandem adducit, & dearticulatim expendit Bellarminus. Adde illud Joannis: (1. *cap.* 3.) Omnis, qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quoniam semen ipsius in eo manet, & peccare non potest, quoniam ex Deo natus est.

4. Probatur tertio ex Augustino, (*de Sp. & lit. c.* 9.) qui exponens illud Pauli ad Romanos: (3. *v.* 22.) Justitia autem Dei per fidem Jesu Christi: Sicut, inquit, ista fides Christi dicta est, non qua credit Christus, ita illa justitia Dei dicta est, non qua justus est Deus. Utrumque enim nostrum est, sed ideo Christi, ac Dei dicitur, quod ejus nobis largitate donatur. Et item: Charitas Dei dicta est diffundi in cordibus nostris, non qua nos ipse diligit, sed qua nos facit dilectores suos, sicut justitia Dei, qua justi ejus munere efficimur, & Domini salus, qua nos salvos facit, & fides Jesu Christi, qua nos fideles facit. Ex quo manifeste convincitur error Calvini asserentis, verbum justificandi in Scripturis solum usu forensi usurpari solere, id est, non ut significet justum facere, sed justum, aut innocentem aliquem declarare. Quum autem his, & aliis pluribus Augustini testimoniis premeretur, Augustini, inquit, sententia, vel saltem loquendi ratio per omnia recipienda non est. Scilicet relinquemus Augustinum, Calvinum sequemur.

5. Probatur quinto a ratione ex D. Thoma: Diligere enim est velle alicui bonum... Vult autem Deus omnibus creaturis bonum naturæ, propter quod dicitur: (*Sap.* 11.) Diligis omnia, quæ sunt, & nihil odisti eorum, quæ fecisti. Sed ratione hujus communis dilectionis non consuevimus dicere aliquem habere gratiam Dei, sed in quantum Deus vult creaturæ rationali aliquod donum supernaturale .... Hoc vero bonum Deus non vult alicui indigno. Ex natura autem sua homo non est tanto bono dignus, quum sit supernaturale: ergo hoc ipso quod aliquis ponitur Deo gratus, ponitur quod sit eo bono dignus. Unde non dignitas præexistens movet Deum, ut hominem ad bonum illud ordinet, sed potius e converso ex hoc ipso, quod Deus sua voluntate aliquem ordinat ad vitam æternam, præstat ei aliquid, per quod sit dignus vita æterna, juxta illud ad Colossenses: (*cap.* 1.) Qui dignos nos fecit in partem Sanctorum in lumine. Et hujus ratio ulterior est: quia sicut scientia Dei est causa rerum, non causata a rebus, ut nostra; ita voluntas ejus est effectrix boni, & non causata a bono sicut nostra. Sic igitur homo dicitur habere gratiam Dei, non solum ex hoc, quod a Deo diligitur

tur

cetur, sed ad aliud Philosophiæ innotum qualitatis genus, ac veluti regeneratæ, & reformatæ creaturæ rationalis nova natura appellabitur, per quam ad finem, & operationes supernaturales proportionatur, sive per quam ad divinæ naturæ participationem, & consortium elevatur.

7. Hinc vero ejus quæstionis resolutio fluit, quæ in scholis agitari solet: utrum Gratia, & habitus Charitatis sint reapse distincta? Plures enim sunt Theologi, qui habitus Theologicarum virtutum ab gratia distinctos esse negant, quos citat, & sequitur Bellarminus. (*L.* 1. *de Gratia*, *& lib. arb. c.* 6.) Sed si quis recte consideret rationem virtutis, hoc stare non potest, inquit D. Thomas: (1. 2. *q.* 110. *art.* 3.) Virtus enim est dispositio perfecti ad optimum, ut dicitur in 7. Physicorum. Dico autem perfectum, quod est dispositum secundum naturam. Ex quo patet, quod virtus uniuscujusque rei dicitur in ordine ad naturam præexistentem .... Sicut autem per virtutes acquisitas homo convenienter disponitur in ordine ad propriam naturam, ita per virtutes infusas disponatur oportet in ordine ad naturam divinam participatam .... Sicut igitur virtutes acquisitæ perficiunt hominem ad ambulandum secundum quod congruit lumini naturali rationis, ita virtutes infusæ disponunt hominem ad ambulandum secundum quod congruit lumini gratiæ: Sicut igitur lumen rationis est aliquid præter virtutes acquisitas, quæ ad ipsum ordinantur, ita lumen gratiæ est aliquid præter virtutes infusas, quæ ab ipso derivantur, & ad ipsum ordinantur. Id ipsum alibi hoc modo efficaciori, & clariori proponit: (27. *de Ver. art.* 2.) Diversarum naturarum diversi sunt fines. Ad consequutionem vero alicujus finis tria requiruntur, scilicet natura proportionata ad illum finem, inclinatio in finem, quæ ex naturæ ipsius proportione procedit, ac denique motus in finem, qui ex inclinatione, aut propensione oritur.... Sed est aliquis finis, ad quem homo a Deo præparatur, naturæ humanæ proportionem excedens, scilicet vita æterna, ut supra ostensum est. (*prop.* 1.) Oportet igitur, quod homini detur aliquid, non solum per quod operetur ad finem, vel per quod inclinetur in finem illum, sed etiam per quod ipsa natura hominis elevetur ad quamdam dignitatem, secundum quam talis finis sit ei competens, & ad hoc datur gratia: ad inclinandum autem affectum in hunc finem datur charitas; ad exequendum autem opera, quibus finis acquiritur, dantur aliæ virtutes. Sicut ergo in naturalibus aliud est natura ipsa, quam inclinatio naturæ, aut ejus motus, vel operatio, ita & in gratuitis aliud est gratia a charitate, & cæteris virtutibus. Et quod hæc analogia sit recte accepta patet per Dionys. in 2. cap. Cæl. Hier. ubi dicit, quod non potest aliquis habere spiritualem operationem, nisi prius ac-

accipiat esse spirituale, sicut nec operationem alicujus naturæ, nisi prius habeat esse in illa natura. Cui consonat illud Augustini: Amor meus pondus meum. Pondus autem non est ipsa moles, & natura corporis; sed inclinatio naturam supponens, atque ab ea derivata. Ex quo sic efficitur argumentum: omnis virtus in suo genere supponit naturam, in qua radicatur; sed charitas est virtus, gratia autem se habet per modum naturæ in supernaturalibus: charitas ergo gratiam supponit, atque ab ea radicatur, unde secundum Augustinum, (*de prad. SS. c. 2. & de don. Pers. c. 14.*) gratia prævenit charitatem.

8. Respondet tamen Bellarminus: (*ibid. c. 7.*) habitus acquisitos ideo naturam distinctam præsupponere, quia non tribuunt posse simpliciter, sed solum facile, prompte, ac delectabiliter posse; at habitus infusi non præstant solum facilitatem, sed simpliciter potentiam, unde non præexigunt, inquit, naturalem dispositionem, sed solum capacitatem naturalem; hanc autem capacitatem esse in anima rationis participe docet Augustinus, (*de prad. SS. c. 5.*) quum ait: Posse habere fidem, & charitatem, natura est hominum; habere autem gratiæ, fidelium. Hæc Bellarminus. Sed clarissimus author supponit, quod erat probandum, ait enim, habitus elevare naturam, & conferre illi proportionem ad opera supernaturalia, quod falsum est. Habitus enim qua talis non elevat naturam, nec confert illi proportionem, sed supponit, atque advenit naturæ jam elevatæ, & proportionatæ, vel constitutæ in suo esse, in ordine quidem naturali, si sint habitus acquisiti; in ordine autem supernaturali per gratiam, si sint habitus infusi. Gratia igitur est, quæ elevat, & proportionem confert naturæ ad actiones supernaturales: ergo sicut habitus acquisiti supponunt naturam proportionatam, & perfectam in suo esse naturali, ita habitus infusi supponunt naturam proportionatam, & completam in esse supernaturali. Unde, ut etiam argumentatur D. Thomas: (*ibid. arg. sed contr. 6.*) Charitas, & generatim omnis habitus acquisitus, & infusus dicit respectum ad operationem; & hoc est ei intrinsecum. Sic charitas refertur ad objectum diligibile, &c. sed Gratia secundum se considerata non importat respectum ad aliquod objectum, nec ad operationem, aut actum aliquem, sed ad quoddam esse supernaturale, scilicet esse Deo gratum: ergo Gratia non est charitas, aut virtus aliqua, sed virtutum radix, nec proprie habitus, sed omnium habituum fundamentum, & quasi altera hominis natura, quod de nulla virtute dici potest. Confirmari item D. Thomæ sententia potest ex Tridentino ajente (*sess. 6. cap. 7.*) hominem justificari per susceptionem Gratiæ, & donorum, seu virtutum. Item: in justificatione, inquit, simul cum remissione peccatorum

hæc

hæc omnia simul infusa accipit homo fidem, spem, & charitatem: sed remissio peccatorum fit per gratiam, sive justitiam inhærentem, ut ipsum definit: ergo simul cum gratia accipit homo fidem, &c. ergo hæ virtutes sunt aliquid a gratia distinctum. Concilium item Viennense (*ut habetur in Clement.* 1.) gratiam informantem, & virtutes commemorat quasi distinctas. Denique: Gratia nos facit gratos, & dilectos Deo; charitas autem dilectores Dei; sed prius est nos diligi a Deo, quam nos posse Deum redamare. Non enim quasi nos dilexerimus Deum, sed quoniam ipse prior dilexit nos, ut habetur Joann. 1. (*cap.* 4.) Nam quis prior dedit illi, & retribuetur ei? (*ad Rom. c.* 11.) ergo gratia est prior charitate, atque adeo aliquid ab ea, & reliquis virtutibus distinctum.

9. Jam vero argumenta, quæ contra præcipuam assertionem faciunt Eterodoxi, & per sese nullius roboris sunt, & a Bellarmino, Gottio, aliisque Catholicis Doctoribus soluta sunt, ac dissipata. Quæ vero pro identitate Gratiæ, & Charitatis opponit Bellarminus, Estius, Tournellius, facili negotio diluuntur. Nam loca omnia illa Scripturarum, & Patrum, quibus ea, quæ sunt Gratiæ propria, fidei, aut charitati tribuuntur, ideo tribuuntur, non quod gratia sit idem quod charitas, (*in* 2. *di.* 26. *q.* 1. *art.* 4.) sed quod charitas, aut fides formata esse non possit sine gratia. Unde illud Augustini: (15. *de Trinit. c.* 18.) Charitas sola distinguit inter filios perditionis, & regni: ita intelligendum est, inquit D. Thomas, (27. *de Ver. art.*2.) in quantum charitas non potest esse informis, sicut aliæ virtutes. Unde per hoc non excluditur gratia, qua charitas ipsa formatur. Operationes item virtutum attribuuntur gratiæ, (*in* 2. *dis.* 26. *art.* 5.) quia quamvis non immediate gratia ad opus referatur . . . . est tamen gratia (27. *de Ver. art.* 5.) principium operis meritorii mediantibus virtutibus, sicut anima est principium operum vitæ mediantibus potentiis . . . . Charitas enim (*ibid. art.* 2. *ad* 4.) non sufficeret ad merendum bonum æternum, nisi præsupposita idoneitate merentis, quæ est per gratiam, aliter enim dilectio nostra non esset tanto præmio condigna. A ratione porro sic contra D. Thomæ sententiam argumentatur Bellarminus. Primo: Si habitus infusi ab gratia derivantur, sicut potentiæ ab anima: ergo amissa gratia simul amitterentur habitus infusi; at fides non amittitur amissa gratia: ergo fides, & habitus infusi ab gratia non derivantur. Major patet, nam pereunte anima potentiæ pereunt. Sed hoc argumentum contra producentem fortius militat. Si enim gratia ab infusis habitibus non distinguitur, ut Bellarminus putat: ergo amissa gratia illi amittuntur, aut si non omnes amittuntur, ut certum est, gratia partim amittitur, partim remanet.

Nos respondemus distinguendo primum consequens: amitterentur in ratione habitus, nego; in ratione virtutis Theologicæ, concedo. (14. *de Ver. art.* 6. *ad* 1.) Id enim, quod fides habet ex gratia, est sibi accidentale secundum genus naturæ, seu si consideretur in ratione habitus; sed est ei essentiale, prout refertur ad genus moris, & ideo per hoc ponitur in genere virtutis. Virtutis, inquam, Theologice acceptæ. Nam Philosophi (*ibi. ad* 4.) non considerant virtutes secundum quod sunt principia actus meritorii, & ideo secundum eos omnis habitus, quamvis non formati a charitate possunt dici virtutes, non autem secundum Theologum. Similitudo vero de potentiis, & anima, qua D. Thomas utitur, non ita stricte est accipienda, ut omnino in omnibus teneat. Ut enim ipse admonuit, (27. *de Ver. art.* 2.) quamvis gratia reducatur ad primam speciem qualitatis, tamen non potest proprie dici habitus . . . . Nihil enim invenitur gratiæ simile inter accidentia animæ, quæ sciverunt Philosophi, quia Philosophi non cognoverunt nisi illa animæ accidentia, quæ ordinantur ad actus naturæ humanæ proportionatos. Similitudo igitur ad hoc valet, ut sicut potentiæ dantur ad exigentiam animæ, ad opera vitæ naturalis, ita virtutes infunduntur ad exigentiam gratiæ, ad opera vitæ supernaturalis, unde in fieri dependent a gratia omnes æqualiter, quia non nisi simul cum gratia infunduntur, saltem in præsenti providentia; in conservari autem non omnes æqualiter a gratia pendent, quia earum quædam amissa gratia remanent, sed ut habitus supernaturales, non ut virtutes, quia sine gratia operationes vitæ exercere non possunt. Et item in ratione habitus supernaturalis possunt quidem esse sine gratia; sed non potuerunt fieri, aut infundi animæ sine gratia, per quam anima evehitur ad esse quoddam supernaturale, ratione cujus ei debentur inclinationes, motus, & operationes supernaturales. Non ergo ex hoc quod fides maneat, & operationem supernaturalem habeat, absente gratia, infirmatur, aut convellitur ratio D. Thomæ, ut Bellarmino visum est.

10. Argumentatur secundo: Gratia opponitur culpæ; sed culpa est actualis, aut habitualis deformitas voluntatis: gratia igitur est actus, aut habitus voluntatis. Distinguo minorem argumenti: culpa est deformitas voluntatis, tanquam causæ, concedo; tanquam subjecti, nego. Subjectum enim peccati non est voluntas, sed anima. Unde dicitur proprie lues, & morbus, & macula, & mors animæ, non intellectus, aut voluntatis, nisi improprie loquamur. Sed proprie loqui non voluit arguens, quia contra ipsum argumentatio procederet. Nam contrariorum idem est subjectum; sed subjectum peccati non est

est voluntas, sed anima: ergo subjectum gratiæ non est voluntas, sed anima, dicitur enim salus, & vita, & nitor animæ, non voluntatis; sed nulla virtus est in anima, sicut in subjecto, sed in potentiis, ut fides in intellectu; charitas in voluntate &c. ergo gratia non est aliqua virtus. Quod inde etiam patet, nam per gratiam regeneramur, renascimur, recreamur, (1. 2. *q.* 110. *art.* 4.) filii Dei efficimur; sed id solum potest regenerari, renasci, aut recreari, quod generatur, nascitur; creatur &c. potentiæ autem non generantur, aut creantur: ergo nec regenerantur, aut creantur denuo. Non igitur voluntas, sed anima regeneratur, renascitur, & in Dei filiam adoptatur: ergo gratia non in voluntate, sed in anima sicut in subjecto est. Si autem gratia sit idem quod virtus, necesse est, quod sit in aliqua potentia, sicut in subjecto; nam potentia animæ est proprium subjectum virtutis: gratia igitur non est virtus.

11. Tertio arguit idem: Gratia respondet gloriæ; sed gloria non est habitus aliquis in essentia animæ: ergo nec gratia. Primo retorqueo; sed gloria nullo modo est habitus, sed operatio, aut actus: ergo gratia non est habitus. Item: sed gloria pugnat cum fide, & spe: ergo & cum gratia, quæ ab triplici habitu infuso per te non distinguitur. Gratia igitur correspondet gloriæ correspondentia similitudinis, nego; correspondentia proportionis, concedo. Proportionis autem tituli ad possessionem, juris ad regnum, meriti ad præmium, seminis ad fructum, radicis ad plantam. Quid hinc pro distinctione gratiæ a virtutibus?

12. Arguit item: Per gratiam justificamur, sed justitia est quædam virtus animi, & in voluntate est, non in essentia animæ: ergo gratia virtus est, & voluntati, non animæ tanquam subjecto inhæret. Retorqueo in arguentem; sed justitia est quædam virtus a charitate, & infusis habitibus distincta: ergo gratia a charitate, & virtutibus infusis est distincta. Distinguo igitur minorem: Justitia, id est, æquitas est quædam virtus &c., concedo; justitia, id est, recta constitutio, sive status animæ secundum rationem rectam est quædam virtus &c. nego. Et hanc rectitudinem Deus in nobis operatur per gratiam, per quam potentiæ inferiores rationi, & ratio Deo subordinatur.

PRO-

PROPOSITIO VIII.

Homo potuit, potestque per bona opera vitam æternam mereri.

1. ASsertio est Catholica contra Calvinum, Brentium, Bucerum, & alios recentiores Hæreticos, contra quos ita definitum est in Tridentina Synodo: (*Sess.* 6. *c.* 16.) Bene operantibus usque in finem, & in Deo sperantibus proponenda est vita æterna, & tanquam gratia filiis Dei per Christum JESUM misericorditer promissa, & tanquam merces ex ipsius Dei promissione fideliter reddenda. Nec definivit solum eam veritatem Tridentinum, sed etiam & Scripturarum testimoniis, & ratione confirmavit. Proponenda, inquit, sunt Apostoli verba: (1. *ad Cor.* 15.) Abundate in omni opere bono, scientes, quod labor vester non est inanis coram Domino... (*ad Heb.* 6.) Non enim injustus est Deus, ut obliviscatur operis vestri, & dilectionis, quam ostendisti in nomine ipsius... Hæc est enim corona justitiæ, quam post suum certamen, & cursum repositam sibi esse ajebat Apostolus, (2. *ad Timo. cap.* 4.) a justo Judice sibi reddendam, non solum autem sibi, sed & omnibus, qui diligunt adventum ejus. His autem locis alia multa in Scripturis consonant, in quibus vita æterna merces appellatur, ut Genesis illud: (*c.* 15.) Ego merces tua magna nimis... (*Jer.* 31.) Est merces operi tuo .... (2. *Par.* 15.) Confortamini: erit merces operi vestro ... (*Prov.* 11.) Seminanti justitiam merces fidelis .... (*Sap.* 5.) Justi autem in perpetuum vivent, & apud Dominum est merces eorum ... (*Eccli.* 18.) Ne verearis usque ad mortem justificari, quoniam merces Dei manet in æternum. (*Isai.* 40.) Dominus veniet, & merces ejus cum eo... (*Mat.* 5.). Merces vestra copiosa est in cælis ... (*cap.* 20.) Voca operarios, & redde illis mercedem suam, &c. Consonant item omnia illa loca, quibus justi dignum aliquid apud Deum agere dicuntur, ut illud: (*Apoc.* 3.) Ambulabunt mecum in albis, quia digni sunt ..., (*ad Colos.* 1.) Ut ambuletis digne Deo per omnia placentes, in omni opere bono fructificantes ... (2. *ad Thes.* 1.) Ut digni habeamini regno Dei, pro quo & patimini ... (*Sap.* 3.) Deus tentavit eos, & invenit illos dignos se. Consonant tertio omnia illa loca, in quibus asseritur, præmium cæleste dari secundum mensuram, & proportionem operum, ac laboris, ut illud: (*Ps.* 65.) Reddes unicuique juxta opera sua ... (*Ps.* 17.) Secundum puritatem manuum mearum retribuet mihi... (*ad Rom.* 2.) Qui reddet unicuique secundum opera

ra sua . . . (1. *ad Cor.* 3.) Unusquisque mercedem accipiet secundum suum laborem.

2. Agi vero in his locis non de remuneratione, aut præmio quocumque, sed de mercede vitæ æternæ, patet ex illis Apostoli ejusdem: (*ad Rom.* 2.) His, qui secundum patientiam boni operis gloriam, & incorruptionem quærunt, vitam æternam . . . (*ad Gal.* 6.) Qui seminat in spiritu, de spiritu metet vitam æternam. Esse autem justorum opera non meram conditionem, ut interpretatur Calvinus, sed causam salutis, suadent ea verba Scripturarum, quibus dicitur: (2. *ad Cor.* 4.) tribulationes nostras æternum gloriæ pondus in cælis operari . . . (*ad Phil.* 2.) Cum timore, & tremore vestram salutem operamini . . . (1. *Pet.*) Satagite, ut per bona opera certam vestram vocationem, & electionem faciatis . . . (*ad Colos.* 1.) in omni bono opere fructificantes . . . (*ad Galat.* 6.) Quæ seminaverit homo, hæc & metet.

3. Confirmat etiam hanc veritatem a ratione Tridentina Synodus. Quum enim, inquit, ipse Christus JESUS tanquam caput in membra, & tanquam vitis in palmites, in ipsos justificatos jugiter virtutem influat, quæ eorum bona opera semper antecedit, comitatur, & subsequitur, & sine qua nullo pacto Deo grata, & meritoria esse possunt, nihil ipsis justificatis deesse credendum est, quominus plene, illis quidem operibus, quæ in Deo sunt facta, divinæ legi pro hujus vitæ statu satisfecisse, & vitam æternam suo etiam tempore, si in gratia decesserint, consequendam vere promeruisse censeantur, de qua Tridentini argumentatione postea. Tridentino porro concinit Arausicanum Concilium inquiens: (*Can.* 18.) Debetur merces bonis operibus, si fiant; sed gratia, quæ non debetur, præcedit, ut fiant. Et Lateranense IV. (*habetur in C. firmit. de Sum. Trin.*) Per fidem rectam, & operationem bonam placentes Deo ad æternam merentur beatitudinem pervenire. Florentinum item (*Decret. de Purgat.*) eandem veritatem supponit, quum asserit: pro diversitate meritorum alios aliis perfectius Deum intueri.

4. Conciliis assonant Sancti Patres, quorum testimonia, & loca plurima ab Ignatio ad Bernardum videsis apud Bellarminum. (*de Justif. l.* 5. *c.* 4.) Confirmatur id ipsum ratione. Sex enim ad veram meriti supernaturalis rationem requirunt Theologi. Primum, ut actus liber sit. Ideo enim ignis, aut Sol de nobis non bene merentur, quia non sunt suarum operationum domini; creatura autem rationalis se ipsam movet ad agendum per liberum arbitrium. Unde sua actio habet rationem meriti. (1. 2. *q.* 114. *art.* 1.) Statutum est autem supra (*l.* 6. *p.* 4.) contra Lutherum, & recentiores Philosophos, esse in homine etiam in statu naturæ lapsæ liberum volunta-

tatis arbitrium: ergo ex hoc capite humani actus habere possunt, habentque, si cætera non desint, rationem meriti. Secundo ad meritum opus est, ut actus bonus sit non bonitate naturali solum, sic enim nulla actio mala est, sed etiam morali; Ostensum est autem supra (*p.* 4.) contra Wicleffum, & Calvinum, non omnia hominum, & multo minus omnia justorum opera esse mala, atque adeo multa homines, & maxime justos bene, & laudabiliter operari: ergo ex hoc capite actibus humanis ratio meriti non repugnat. Ideo ergo repugnabit, quia quum vita æterna sit quoddam super naturam, & proportionem hominis, homo ad hunc finem tendere, atque aspirare non potest; sed ostensum est, (*p.* 1.) hominem esse a Deo elevatum ad finem supernaturalem, & in ordine ad ejus consequutionem, ad operationes supernaturales a Deo per gratiam adjuvari, & moveri; non autem repugnat, ut illum effectum, quem instrumentum per se producere non potest, producat motum, & elevatum ab superiori agente, sicut lima facit circinum: ergo neque ex capite supernaturalitatis, quod tertium erat, repugnat humanis actibus ratio meriti.

5. Quarto opus est ad meritum, ut operatio proficiscatur ab homine Deo grato, & amico, sive in statu gratiæ constituto; sed multos fuisse, & esse Dei amicos per gratiam, non negant Lutherus, aut Calvinus: ergo neque ex hac parte meritum negare possunt. Quinto requiritur, ut merens sit in statu viæ. (*Ecle. c.* 9.). Mortui enim nihil noverunt amplius, nec habent ultra mercedem, id est, inquit Hieronymus, (*ibid.*) nihil valent ad id adjicere, quod semel secum tulerunt de vita, neque aliquam retributionem, & mercedem. Quia (*Is.* 38.) non infernus confitebitur tibi, neque mors laudabit te, non expectant qui descendunt in lacum veritatem tuam. Vivens, vivens ipse confitebitur tibi, sicut & ego hodie. Operari ergo oportet (*Joan.* 9.) dum dies est; venit nox, quando nemo potest operari. Porro ex hoc capite rationem meriti humanis actibus negare stultum esset.

6. Reliquum est igitur, ut dicatur, opera justorum vera non esse merita, quia vita æterna non bonis operibus debetur, inquit Philippus Melanchtonius, sed promissioni, qua Deus statuit filiis suis adoptatis per gratiam dare vitam æternam. (1. 2. *q.* 114. *art.* 1.) Communis enim, & vera Theologorum sententia est, requiri ex parte Dei promissionem aliquam, pactum, seu conventionem, qua opera nostra, alioqui sibi pluribus titulis debita, accepta habeat ad vitæ æternæ meritum. Nam se ipsum Deus sua largitate dignatus est facere debitorem, ut Fulgentius ait... (*in pr. lib. ad Monym.*) Debitor autem nobis factus est, non aliquid accipiendo, sed quod ei placuit pro-

promittendo . . . (*Aug. ser.* 16. *de Verb. D.*) Unde non efficitur simpliciter debitor nobis, sed sibi ipsi, in quantum debitum est, ut sua ordinatio impleatur. Esse autem talem Dei promissionem patet ex pluribus Scripturarum locis: Dicitur enim: (*Jac.* 1. *v.* 12.) Beatus vir, qui suffert tentationem, quoniam quum probatus fuerit, accipiet coronam vitæ, quam repromisit Deus diligentibus se. . . (*Hebr.* 8.) Patientia vobis necessaria est, ut reportetis promissiones... (*ib.c.*10.) Qui fide, & patientia hæreditabunt promissiones &c. Unde vita æterna dicitur a Tridentino & gratia misericorditer promissa, & merces fideliter reddenda.

7. Non igitur illa communis, & sana Theologorum doctrina Melanchtonio favet. Promissio enim divina, sive pactum, aut conventio non tollit ab operibus rationem meriti secundum Catholicos Theologos, sed potius ad rationem meriti requiritur. Siquidem in vineæ cultu non mereretur operarius mercedem, nisi conventio præcessisset: (*Matt.* 20.) Ite & vos in vineam meam, & quod justum fuerit dabo vobis. Hac autem conventione, seu pacto stante, & onerosa conditione impleta, operarius vere mercedem meretur, & ad eam reddendam pater familias tenetur non ex fidelitate solum, sed ex justitia. Unde præmium justis promissum quidem ex misericordia, sed justitia persolvendum, ut Bernardus inquit. (*de gr. & lib. arb.*) Etenim non dicimus Deo: Redde mihi, quia dedi tibi. Quid enim dedimus Deo, quando quod sumus, & quod habemus boni, de illo habemus? . . . Illo autem modo possumus exigere: Redde quod promisisti, quia fecimus, quod jussisti, & hoc tu fecisti, qui laborantes juvisti.. Augustini sunt verba. (*Serm.* 16. *de Verb. Apost.*) Non igitur ex parte acceptationis, quæ & datur, & rationem meriti facit, ratio meriti justorum operibus negari potest: nullo ergo ex capite meriti ratio humanis actibus repugnat.

8. Superest autem, ut hæreticorum argumentis respondeamus, ubi obiter aliis quæstionibus, quæ in hac materia agitari solent in Scholis, satisfiet. Opponunt enim primo Apostolum dicentem: (*ad Rom.* 6.) Stipendium peccati mors; gratia autem Dei vita æterna; Si autem gratia jam non ex operibus, ut idem inquit, (*ibid.* 4.) alioqui gratia jam non est gratia: ergo vita æterna non est ex operibus, atque adeo non ex meritis, sed ex mera Dei benevolentia, ac largitate datur. Confirmatur: Si vita æterna deberetur bonis operibus, sicut dicitur *Stipendium peccati mors*; ita dici posset: *stipendium justitiæ vita æterna*; sed vitam æternam non stipendium, sed gratiam vocat Paulus: ergo quia non operibus debetur. Unde dicitur: (*Ps.* 102.) qui coronat te in misericordia, & miserationibus . . . (*ad Eph.* 2.) Gratia salvati estis per fidem, non ex operibus . . . . (*ad Tit.* 3.)

Non ex operibus justitiæ, quæ fecimus nos, sed secundum suam misericordiam salvos nos fecit . . . . (*ad Philip.* 3.) Ut inveniar in illo non habens meam justitiam, quæ ex lege est, sed illam, quæ ex fide est JESU Christi, cum aliis similibus locis.

9. Respondeo: locum illum Pauli ab Augustino fuisse jam dudum diligentissime, ac sapientissime explicatum, ex cujus doctrina distinguo primam minorem: Si autem gratia simpliciter, jam non ex operibus, concedo; si autem gratia pro gratia, jam non ex operibus ab ipsa gratia provenientibus, nego. Unde sine ulla dubitatione confitendum est cum Augustino, (*de cor. & g. c.* 13.) ideo gratiam vitam æternam vocari, quia his meritis redditur, quæ gratia contulit homini . . . (*de gr. & lib. arb. c.* 8.) Nam si vita bona nihil aliud est quam Dei gratia, sine dubio & vita æterna, quæ bonæ vitæ redditur, Dei gratia est: & ipsa enim gratis datur cui gratis data est illa cui datur. Sed illa cui datur, tantummodo, id est, simpliciter, gratia est; hæc autem, quæ illi datur, quoniam præmium illius est, gratia est pro gratia, tanquam merces pro justitia, ut omnino verum sit, Deum tribuere unicuique juxta opera sua. Hæc idem Augustinus, cum quo etiam respondeo ad confirmationem, concedendo antecedens, in quo nullum est absurdum. (*ep.* 105. *ad Sixt. c.* 5.) Quis enim non eum congruentissime, & consequenter addere judicaret, si diceret: Stipendium autem justitiæ vita æterna? Et verum est: quia sicut merito peccati, tanquam stipendium redditur mors, ita merito justitiæ, tanquam stipendium vita æterna . . . Unde etiam merces appellatur plurimis sanctarum Scripturarum locis . . . . Sed gratiam, quam stipendium dicere maluit, quia ipsa vita æterna, licet meritis præcedentibus redditur, quia tamen eadem merita, quibus redditur, non a nobis parta sunt per nostram sufficientiam, sed in nobis facta per gratiam, etiam ipsa gratia nuncupatur, non ob aliud, nisi quia gratis datur. Nec ideo quia non meritis detur, sed quia gratis data sunt & ipsa merita, quibus datur.

10. Sed contra est: Quia si dici posset: stipendium peccati mors; stipendium autem justitiæ vita æterna, hæc propositio esset vera, & Catholica: Sicut opus malum ex sua natura est mortis æternæ meritorium, ita opus bonum ex sua natura est vitæ æternæ meritorium; sed hæc propositio damnata est a Pio V. inter Bajanas secunda: ergo dicere non potuit Paulus: Sicut stipendium peccati mors, ita stipendium justitiæ vita æterna. Confirmatur ex Glossa ex Augustino desumpta in eum locum ajente: (*de gr. & lib. arb. c.* 9.) Maluit dicere: Gratia Dei vita æterna, ut intelligeremus, Deum ad vitam æternam pro sua miseratione nos perducere, non meritis nostris: ergo non ob nostra merita, sed ex mera Dei liberalitate ad vitam

per-

perducimur æternam . Ad argumentum nego majorem . Licet enim stante hac conventione : Si vis ad vitam ingredi, serva mandata, vita æterna sit stipendium, & merces debita observationi mandatorum, tamen observatio mandatorum non id habet ex natura sua, ut sit vitæ æternæ meritoria, sicut opus malum, promissione quacumque, & pacto secluso, habet ex natura sua, ut sit æternæ mortis meritorium. Recte igitur damnata est ea Baii doctrina, qui vitam æternam (ajebat in prop. ex damnatis 11.) non gratiæ Dei proprie, sed ordinationi naturali statim initio creationis constitutæ, justo Dei judicio deputandam esse. Neque in hac retributione bonorum ad Christi meritum respicitur, inquit, sed tantum ad primam institutionem humani generis, in qua lege naturali constitutum est, ut justo Dei judicio obedientiæ mandatorum vita æterna reddatur. Ad confirmationem respondet D. Thomas, (1. 2. *q.* 114. *art.* 3. *ad* 2.) quod verbum illius Glossæ intelligendum est, quantum ad primam causam perveniendi ad vitam æternam, quæ est miseratio Dei; meritum autem nostrum est causa subsequens. Eligimur enim citra meritum ad vitam æternam per merita obtinendam, ut alibi explicatur. (*l.* 9. *p.* 13.) Et tamen ut ibidem addit Glossa : posset recte dicere : stipendium justitiæ vita æterna. (*Ps.* 102.) Coronat ergo nos Dominus in miseratione, & miserationibus, quia (2. *ad Tim. c.* 4.) coronam justitiæ non reddet in illa die justus judex nisi iis, qui diligunt adventum ejus; ut autem diligerent, ipse eos (*Ps.* 20.) in benedictionibus dulcedinis pura sua misericordia, & miseratione prævenit. Alia autem testimonia, quæ in argumento tanguntur ex epistolis ad Ephesios, ad Titum, ad Philippenses, loquuntur non de salute consummata per gloriam, sed inchoata per fidem, quam non ex operibus, sed ex mera Dei liberalitate dari contendit Apostolus, & contra Semipelagianos supra probatum est.

11. Opponunt secundo verba Domini dicentis; (*Luc.* 17.) Nunquid Dominus gratiam habet servo illi, quia fecit, quæ ei imperaverat? Non puto. Sic & vos, quum feceritis omnia, quæ præcepta sunt vobis, dicite : Servi inutiles sumus : quod debuimus facere, fecimus : ergo Deus non habet gratiam, id est, non tenetur remunerare eos, qui ejus mandata custodiunt. Confirmatur, & explicatur hæc ratio : Nemo meretur præmium ex eo, quod facere tenetur; sed per omnia bona, quæ facimus non possumus recompensare Deo, quod ei aliis titulis debemus : ergo per nulla bona opera vitam æternam mereri possumus. Ad argumentum distinguo consequens : ergo Deus non tenetur remunerare secluso pacto, & conventione, concedo; stante promissione, & conventione, nego. Quum ergo ex ipsa naturali condi-

tione servi, & mancipia simus, posset nos Deus absque ulla spe prœmii ad opera quæcumque illi placuissent, nos obligare. Sed o magna Dei bonitas, cui quum pro conditione reddere debeamus obsequia, ut servi Domino, famuli Deo, subjecti potenti, mancipia Redemptori, amicitiarum nobis tamen prœmia repromittit, ut a nobis obsequia debitæ servitutis extorqueat. Hæc Augustinus. (*Serm.* 3. *de Verb. D.*) Agnoscenda est igitur gratia, qua filii Dei nominamur, & sumus, sed non ignoranda natura, qua servi sumus, & mancipia. (*Idem l.* 8. *in Luc.*) Sicut ergo servus agrum colere jussus, nullam, potest ultra exigere mercedem ab hero; potest tamen eam exigere, si cum eo dominus paciscatur; ita creatura non posset a Creatore ullam expectare mercedem, nisi divina promissio, pactumque præcessisset. Ad confirmationem distinguo antecedens: nemo meretur ex eo, quod tenetur facere, si tale sit opus, ut cogi possit, concedo; si non tale sit, ut cogi possit, nego. (1. 2. *q.* 114. *art.* 1. *ad* 1.) Nam homo, in quantum propria voluntate facit illud, quod debet, meretur, alioquin actus justitiæ, quo quis reddit debitum, non esset meritorius . . . modus enim operationis, in quo fundatur & jus merendi, & laus, ipsius merentis est, quia voluntarie, & propter bonum justitiæ debitum reddit. Hæc D. Thomas. (*in* 2. *Sent. dist.* 27. *q.* 1. *art.* 3. 3.

12. Opponunt tertio: Ad meritum requiritur condignitas, & proportio aliqua operis ad præmium; (*ad Rom.* 8.) sed non sunt condignæ passiones hujus temporis ad futuram gloriam, quæ revelabitur in nobis: ergo nullum est in nobis vitæ æternæ meritum. Unde Durandus, & alii ex Catholicis Theologis meritum de condigno negarunt. Confirmatur: Merito de condigno debetur præmium ex justitia stricta; sed (1. 2. *q.*114. *art.*1.) simpliciter est justitia inter eos, quorum est simpliciter æqualitas: eorum vero, quorum non est simpliciter æqualitas, non est simpliciter justitia. . . Manifestum est autem, quod inter Deum, & hominem est maxima inæqualitas, in infinitum enim distant: ergo non potest homo a Deo quidquam de condigno mereri. Ad argumentum verba Apostoli distinguo cum D. Thoma: (*ibid. art.* 3. *ad* 1.) passiones hujus temporis secundum substantiam operis, & brevitatem durationis considerata non sunt condignæ; &c. concedo; consideratæ secundum motionem Spiritus Sancti, & gratiam adoptionis, nego. Quod si Thomas Waldensis, aut Durandus vocem de condigno usurpari noluerunt, usurpat tamen major, & melior pars Theologorum cum D. Thoma. (*cit. art.* 3.) Confirmatio tangit quæstionem in Scholis agitari solitam: utrum retributio meritorum sit actus strictæ justitiæ? Distinguenda est autem cum Aristotele (5. *Ethic.*) duplex justi-

tiæ species. (1. *p.* *q.* 21. *art.* 1.) Una, quæ consistit in mutua datione, & acceptione, in emptione, & venditione, & aliis hujusmodi communicationibus, & commutationibus, & hæc dicitur commutativa, aut directiva commutationum, & hæc non competit Deo, (1. *cont. Gent.* *c.* 39.) quum ipse a nullo aliquid accipiat, unde dicitur: (*Job.* 41.) Quis ante dedit mihi, ut reddam ei? Alia justitia est, quæ consistit in distribuendo, & distributiva dicitur, secundum quod aliquis gubernator, vel dispensator dat unicuique secundum suam dignitatem. Sicut autem ordo familiæ, vel cujuscumque multitudinis gubernatæ demonstrat hujusmodi justitiam in gubernante, ita ordo Universi, qui apparet tam in rebus naturalibus, quam voluntariis Dei justitiam demonstrat . . . (*in* 2. *dis.* 27. *q.* 1. *a.* 3.) In redditione porro præmii ad meritum magis servatur forma distributionis, quum ipse reddat unicuique juxta opera ejus, quam commutationis, quum Deus a nobis nihil accipiat . . . In justitia igitur commutativa ille, apud quem quis meretur, efficitur debitor ei, qui meretur, ut patet in illis, qui operationes suas locant in servitium aliorum; sed in justitia distributiva non requiritur ratio debiti ex parte ejus, qui distribuit; potest enim ex liberalitate aliqua distribuere, in quorum tamen distributione justitia exigitur, secundum quod diversis, prout eorum gradus exigit, proportionaliter distribuit. (2. 2. *q.* 61. *art.* 4.) Justum item commutativum dicitur *Contrapassum*, quod importat æqualem recompensationem passionis ad actionem præcedentem . . . In distributiva autem justitia locum non habet, quia in hac non attenditur æqualitas secundum proportionem rei ad rem, vel passionis ad actionem, unde dicitur contrapassum; sed secundum proportionalitatem rerum ad personas . . . (*ibid.* *art.* 2.) ut scilicet, sicut una persona excedit aliam, ita res, quæ datur uni, excedit rem, quæ datur alii. Et ideo medium accipitur secundum geometricam proportionem, in qua attenditur æquale non secundum quantitatem, sed secundum proportionem. . . . Sed in commutationibus redditur aliquid alicui propter rem ejus, quæ accepta est. Et ideo oportet æquare rem rei, ut quanto iste plus habet, quam suum sit de eo, quod est alterius, tantumdem restituat ei, cujus est, & sic fit æqualitas secundum arithmeticam medietatem, quæ attenditur secundum parem quantitatis excessum, sicut quinque est medium inter sex, & quatuor: in unitate enim excedit, & exceditur.

13. Ex qua perpetua D. Tomæ doctrina dicendum videtur, retributionem gloriæ esse in Deo actum propriæ justitiæ non commutativæ, sed distributivæ. Quum autem nihil sit Deo, & creaturis univoce commune, sed solum analogice, ut alibi ostensum est, (*l.* 6. *p.* 10.) non est ordo divinæ justitiæ, & divini judicii ad humanæ jus-

justitiæ regulam adaptanda. Non enim Deus bona communia in præmium distribuit, sed propria. Item humanus distributor dignitatem accipientium considerat, sed non facit; Deus autem dignos facit præmio, quos coronat; coronat autem secundum eam ipsam, quam ipse contulit dignitatem, & diversitatem meritorum. Item distributor humanus diversis diversa præmia largitur; Deus autem omnibus idem largitur præmium, nimirum seipsum videndum, sed diversimode possidendum ab singulis secundum inæqualitatem dispositionis. Item humanus distributor reddit condignum; Deus autem ultra condignum remunerat, unde dicitur: (*Luc. c.* 6.) Mensuram plenam, & confertam, & coagitatam, & supereffluentem dabunt in sinum vestrum. Non enim tantum bonum est in quantitate actus virtutis, quantum præmium gloriæ, quod est finis ejus, ut ab D. Thoma dictum est. (*in* 2. *dist.* 27. *q.* 1. *art.* 3.) Hinc divini judicii substantiam secundum distributivam justitiam fieri, ait Bellarminus, (*de Justis. l.* 5. *c.* 14.) atque ex eo Gottius; (*Tract.* 8. *de mer. q.* 1. *T.* 2. *Theol.*) modum autem secundum commutativam aliquomodo. Unde illa D. Thomæ (1. *p. q.* 21. *a.* 1. *& L.* 1. *Cont. Gent. c.* 43.) sibi in speciem contraria. Alibi enim, ut vidimus, in redditione, inquit, præmii magis servatur forma distributionis . . . . . quam commutationis. Alibi autem: (2. 2. *q.* 61. *art.* 4. *ad* 1.) dicendum, quod forma illa divini judicii attenditur secundum rationem commutativæ justitiæ, prout scilicet recompensat præmia meritis, & supplicia peccatis. In primo ergo loco removetur a Deo justitia commutativa proprie dicta, ut bene notavit Cajetanus; in secundo autem dicitur, Deum in recompensando modum aliquem commutativæ justitiæ observare, ita quod distributioni modum aliquem commutationis admiscet. Unde nunc judex justus dicitur, nunc pater familias, & hic quidem commutativam justitiam innuit, quum dicit. (*Matt.* 20.) Nonne ex denario convenisti mecum? Tolle quod tuum est. Distributionis autem libertatem significat, dicens: an non licet mihi, quod volo facere? Hinc in forma ad argumentum distinguo minorem: simpliciter est justitia commutativa inter eos &c. concedo; justitia distributiva, nego; hæc enim inter præmiantem, & merentem æqualitatem non exigit, & tamen quia non est majus Deo vitam æternam tribuere, quam nobis actum virtutis exercere, quædam proportionis æqualitas invenitur, ait D. Thomas, (*in* 2. *dist.* 27. *q.* 1. *a.* 3.) inter Deum præmiantem, & hominem merentem.

14. Insurges tamen contra: Distributor fit vere debitor merenti; sed Deus reddit debita nulli debens, ut Augustinus inquit: (1. *Conf. c.* 4.) ergo justitia distributiva Deo non competit. Confirmatur: Si retributio esset actus justitiæ, deberetur ex jure, & negari non posset

set sine injuria; sed non talia sunt hominum merita, ut propter ea vita æterna de jure debeatur, aut Deus injuriam aliquam faceret, nisi eam donaret, inquit Bernardus: (*ser.* 1. *de Annunt.*) ergo retributio nullo modo est actus justitiæ. Secundo D. Thomas (1. 2. *q.* 114. *a.* 1.) negat, Dei ad hominem esse justitiam simpliciter: ergo solum secundum quid.

15. Ad argumentum distinguo majorem: distributor bonorum communium, concedo; propriorum, subdistinguo; si pactum, aut promissio præcedat, concedo; aliter, nego. Deus ergo nulli est debitor, nisi sibi ipsi, qui prœmium promisit, & sibi ipsi, qui per gratiam & merentem, & meritum dignum prœmio fecit. Ad Secundum respondeo, Bernardum loqui de operibus absolute, & secundum eorum substantiam consideratis, non de ipsis ut ex gratia procedentibus, & divina promissione præsupposita, in quo sensu etiam dixit Augustinus: (*in Ps.* 10.) Si Deus damnaret justum, quis ei diceret: Cur fecisti? Gratiæ tamen collatione, & divina promissione supposita, non temerarium est, ac blasphemum, ut Durandus voluit, sed pium, & sanctum est cum Paulo (*ad Heb.* 6.) dicere: Non est injustus Deus, ut obliviscatur operis vestri. Dicere cum Augustino: (*de nat.& gr.c.*2.) Non est injustus Deus, qui justos fraudet mercede justitiæ.... (4.*cont.Jul.c.*3.) Nam per quod vera justitia, per hoc & regnum Dei. Deus namque ipse, quod absit, erit injustus, si ad ejus regnum verus non admittitur justus. (*Heb.*10.) Fidelis enim est, qui repromisit... (2. *ad Tim.* 2.) Negare se ipsum non potest.... (*ad Heb.* 6.) Quoniam impossibile est mentiri Deum... (*Jacob.* 1.) Coronam autem vitæ repromisit Deus diligentibus se, & (*ad Tit.* 2.) spem vitæ æternæ promisit, qui non mentitur Deus ante tempora sæcularia: ergo eam negare non potest. Ad id, quod ex D. Thoma objicitur satis dictum est n. præc. & L. 6. p. 10.

15. Instabis adhuc: Illud, quod facit opus prœmio dignum, facit illud meritorium; sed sola promissio, aut conventio prœcedens facit opus humanum dignum prœmio, nam actio nostra non habet rationem meriti, nisi ex præsuppositione divinæ ordinationis, ut D. Thomas loquitur: (1. 2. *qu.* 114. *art.* 1.) ergo sola promissio facit opus meritorium; sed potuit Deus gloriam promittere moventi digitum, aut fricanti barbam: ergo illæ actiones dici possent vita æterna dignæ, quod videtur absurdum. Item: ergo jus ad gloriam non oritur ex condignitate operum, sed ex divina promissione, quæ etiam sine ullis operibus fieri potuit: ergo proprie nullum est vitæ æternæ meritum, ut arguebat Melanchtonius. Item: ergo Deus non ex justitia, sed ex fidelitate, aut immutabilitate tenetur gloriam reddere; ut Vasquez, & Scotus putant. Ad argumentum nego absolute majorem.

Po-

Potest enim opus esse prœmio dignum, & tamen non esse meritorium prœmii, quia ex aliis titulis sit debitum, ut patet in operis servorum, ex quibus nullum jus nascitur ad mercedem, quia titulo servitutis sunt debitæ. Secundo admissa majori, nego minorem. Non enim promissio facit opus dignum prœmio, sed gratia per quam efficimur divinæ consortes naturæ. Sed quum omnia hominis, etiam per gratiam elevati opera, Deo ex aliis titulis sint debita, non fundarent jus ad prœmium vitæ æternæ, nisi hanc Deus bene operantibus misericorditer promisisset. D. Thomas autem loquitur de ratione meriti, quatenus fundat jus ad prœmium. Hinc ad secundam consequentiam nego, jus ad gloriam oriri solum ex promissione. Oritur enim ex ipsa proportione, & idoneitate operis ad prœmium, quæ est ei per gratiam; sed quum hæc proportio operis aliunde debiti non pariat in Deo obligationem, ad hoc requiritur ex parte Dei acceptatio, aut conventio. Nego item tertiam consequentiam. Pactum enim, aut promissio sub conditione onerosa parit veram actionem ex justitia.

16. Opponunt 4. (1. *Joan.* c. 3.) Per gratiam filii Dei nominamur, & sumus; (*Ad Rom.* 8. *&* *ad Gal.* 4.) si autem filii, & hæredes; hæreditas autem non acquiritur per merita, neque proprie dicitur merces, aut prœmium: ergo vita æterna non est merces, aut prœmium nostrorum operum. Secundo: Si opera nostra sunt vere meritoria vitæ æternæ, posset homo in suis operibus fiduciam ponere, deque ipsis extolli, & gloriari; sed hoc innumeris Scripturarum, & Patrum sententiis prohibemur: ergo. Tertio: Si operibus nostris possumus vitam æternam promereri, hujus mercedis, & prœmii propositi intuitu operari licebit; sed hoc est mercenariorum proprium, sordidumque, & amori amicitiæ, ac perfectæ charitati repugnans: ergo. Ita argumentatur Calvinus. Ad primum autem distinguo minorem: Hæreditas, quæ pure talis est, non acquiritur meritis, concedo; hæreditas, quæ simul confertur in prœmium, & coronam nego. Vita autem æterna ex utroque participat. Datur enim ex conventione laborantibus, quod est mercedis proprium, & non datur nisi filiis; quod est proprium hæreditatis. In parvulis, qui mox baptizati decedunt, est pura hæreditas; usum tamen rationis habentibus confertur ut hæreditas, attenta adoptione, & ut merces, attentis operibus. Porro etiam in filiis non adoptivis solum, sed etiam naturalibus cultus, & pietas in parentes requiritur, ne filius exhæredetur, jusque omne ad hæreditatem amittat. Deinde: quid prohibet, aliquem ita adoptari, ut hæreditatem non adeat, nisi sub tali onerosa conditione, v. g. si bene se in bello gesserit, aut rem paternam recte administraverit? Ad secundum distinguo minorem: posset homo in suis ope-

operibus fiduciam ponere secundum id, quod in eis ex homine est, nego; secundum id, quod in eis ex Deo est, concedo. Non autem hinc semetipsum extollere, & gloriari licebit. Non enim ex hoc in semetipso, sed in Deo, ejusque gratia, & auxilio, unde est totum, quod boni habet fiduciam ponit, ut (2. *Cor.* 10.) si gloriatur, in Domino glorietur. Scripturæ autem, & Patres id prohibent, ut in nobismetipsis fiduciam ponamus, quum verum illud sit: (*Ose. c.* 13.) perditio tua ex te, Israel, tantummodo in me auxilium tuum .... (1. *Cor.* 13.) Non ego solus; sed gratia Dei mecum.

17. Ad tertium concedo majorem, quam ex professo definit Tridentinum, (*Can.* 31.) ex quo constat, eos orthodoxæ doctrinæ adversari, qui statuunt, justos peccare, si suam ipsorum socordiam excitando, & sese ad currendum in stadio exhortando, cum hoc ut in primis glorificetur Deus, mercedem quoque intueantur æternam. Unde illud: (*Luc.* 16.) Facite vobis amicos de mammona iniquitatis, ut quum defeceritis, recipiant vos in æterna tabernacula ..... (1. *ad Cor.* 9.) Debet enim in spe qui arat, arare, & qui triturat in spe fructus percipiendi. Hinc David (*Ps.* 118.) inclinavit cor suum ad faciendas justificationes Domini in æternum propter retributionem, & (*ad Heb.* 11.) fide Moyses grandis factus majores divitias æstimavit thesauris Ægyptiorum improperium Christi: adspiciebat enim in remunerationem. In quam sententiam multa congeri possent Patrum testimonia. Porro (2. 2. *q.* 19. *a.* 4. *ad* 3.) Mercenariorum, quos Dominus reprehendit, proprium est, quæ sua sunt quærere, non quæ JESU Christi, propriis tantum commodis inhiare, Dei gloria postposita. Repugnat autem amori amicitiæ, & charitati Deum diligere, eique servire propter bona temporalia, aut quicquam præter Deum æstimare, aut quærere; qui vero vitam æternam quærit, nil præter Deum quærit, in quo servile nihil est, ac sordidum.

18. Opponunt quinto: Injuria fit Christi meritis, si alia ex parte nostra ad salutem præter ipsius merita requiruntur, essentque aut nostra, aut Christi merita superflua. Secundo: Vita æterna est præmium longe majus, quam cætera dona supernaturalia: sed qui meretur majus, meretur & minus: ergo poterit homo quodcumque donum supernaturale mereri, atque adeo vocationem ad fidem, & remissionem peccati, seu reparationem post lapsum, & primam gratiam justificantem, & perseverantiam finalem. Primum argumentum multis amplificat Calvinus. Respondeo, distinguendo assumptum: Injuria fit meritis Christi, si ex parte nostra requiruntur merita, quæ dignitatem, & valorem non habeant ex meritis Christi, concedo; si ea, quæ requiruntur merita, omnem suum valorem, virtutem, ac dignitatem habeant ex meritis Christi, nego. Neque sequitur, merita

Christi, aut nostra fore superflua. Non enim meritis nostris opus est propter insufficientiam meritorum Christi; sed propter maximam eorum efficaciam. Meruit enim Christus non solum, ut salutem æternam consequeremur, sed ut eam per merita propria consequeremur, id est, non solum meruit salutem nobis, sed etiam virtutem, & modum illam acquirendi nobilissimum, & honorificentissimum. Sicut enim quamvis per se posset effectus omnes naturales præstare; non sunt tamen superfluæ naturales causæ, sed potius in eis magis divina bonitas, atque omnipotentia relucet, quæ talia operandi virtutem creaturis suis largitur, ita & de meritis Christi discurrendum est, inquit Bellarminus. Neque inter Deum, & hominem dividitur gloria: quamvis enim meritoria opera tota ex gratia, totaque procedant ex libero arbitrio creato; ratio tamen merendi tota est ex gratia, actio enim non mobili, sed moventi tribuenda est.

19. Secundum argumentum quæstiones tangit, quas separatis articulis D. Thomas, & Scholastici Doctores discutiunt. De singulis breviter dicemus. Nego igitur consequens argumenti, & primo quidem vocationem ad fidem, seu primam gratiam cadere non posse sub meritum, neque de condigno, neque de congruo ex dictis manifestum est. (1. 2. *q.* 114. *art.* 5.) Inter præmium enim, & meritum etiam de congruo aliquam esse proportionem, & idoneitatem oportet; sed omnia opera, quæ vocationem ad fidem, seu prima auxilia gratiæ præcedunt, sunt opera mere naturalia; inter opera autem naturalia, & donum supernaturale nulla est proportio: ergo primum gratiæ auxilium non cadit sub meritum etiam de congruo, ut etiam supra (*prop.* 4.) contra Pelagianos, & Semipelagianos disputatum est.

20. Secundo quærebatur: utrum homo sibi mereri possit reparationem post lapsum, quod dupliciter intelligi potest. Primo utrum homo in peccatum lapsus possit sibi mereri reparationem, & in hoc sensu idem est ac quærere; an possit mereri sibi primam gratiam justificantem? Item: utrum homo in gratia constitutus mereri a Deo possit gratiam, per quam, si ceciderit, reparetur? & in hoc sensu quæstionem exagitavit D. Thomas. (*ibid. art.* 7.) Dico ergo: Justus non potest de condigno, aut de congruo mereri sibi remissionem futuri peccati, sive reparationem post lapsum futurum. Non de condigno: Nam tota ratio meriti provenit ex motione, ac dignitate gratiæ; sed omnis motio gratiæ præcedentis, omnisque ejus valor, ac dignitas interrumpitur, & amittitur per subsequens peccatum, dicitur enim: (*Ezech.* 18.) Si averterit se justus a justitia sua, & fecerit iniquitatem, omnes justitiæ ejus, quas fecerat, non recordabuntur: ergo nihil valebunt ei præcedentia merita, ut a peccato resurgat: non ergo aliquis potest sibi me-

mereri de condigno reparationem post futurum lapsum, ut argumentatur D. Thomas. (*ib. arg. sed cont.*) Quæ quidem ratio etiam excludit meritum de congruo. Nam etiam hoc supponit quamdam operis dignitatem, & proportionem, cui licet ex jure non debeatur prœmium, decet tamen prœmiantem ut reddatur; sed non decet, ut aliquis dum dignus est mereatur prœmium eo tempore obtinendum, quo se sponte indignum reddiderit, ut patet: ergo. Item: peccatum subsequens impedit, ne obtineamus illud, quod alius poterat nobis de congruo meruisse: ergo multo magis impedit, ne obtineamus illud, quod nobismetipsis de congruo mereri poteramus, quum per hoc tam merens, quam ille, cui meretur indignus fiat.

21. Si autem quæstio in primo sensu accipiatur, sic ad dubium, ut dixi, tertium spectat, circa quod manifestum est, primam gratiam, sive simpliciter, sive primam post lapsum, sub meritum de condigno cadere non posse. Ostensum est enim, ad meritum prærequiri gratiam sanctificantem, per quam amici, & filii Dei nominamur, & sumus: qui ergo caret gratia, sive quia numquam illam habuit, sive quia per peccatum subsequens illam amisit, nihil de condigno meretur. Unde Tridentinum: (*Sess.* 6. *c.* 8.) nihil eorum, quæ justificationem præcedunt, sive fides, sive opera ipsam justificationis gratiam promerentur. An vero de congruo possit homo primam gratiam sanctificantem mereri, dubitatur. Affirmantibus favere videtur D. Thomas inquiens: (*in* 2. *dis.* 27. *q.* 1. *art.* 4.) Sic Deus dat gratiam indignis, quia his, qui non sunt satis digni, sed tamen habent aliquam dispositionem, ex quo dicuntur, quodammodo de congruo gratiam mereri. Dictio autem illa: *quodammodo* satis indicat, D. Thomam non de propria meriti congruitate loquutum. Unde in Summa, quæ ultimum ejus, & limatissimum opus est, ea loquendi forma nunquam est usus. Rectius ergo videtur dicendum, ad impii justificationem nullum proprie de congruo meritum præcedere, eamque per actus prævios supernaturales impetrari posse; mereri non posse; meritum enim innititur justitiæ, sed impetratio innitur gratiæ, licet in aliquo sensu dici posset cum Augustino, (*ep.* 105. *ad Sixt.*) quod nec ipsa remissio peccatorum sine merito est, si fides hanc impetrat.

22. Ultimum erat dubium de Perseverantia finali, quod est quærere, an quis mereri possit, ut in gratia ex hac vita decedat? Negat D. Thomas, (1. 2. *q.* 114. *a.* 9.) & omnes cum eo Theologi. Nam quod comparatur ad meritum, sicut terminus, potest cadere sub meritum, non autem quod comparatur ut principium: donum autem perseverantiæ est principium meriti, includit enim, immo nihil est aliud, quam auxilium firmans voluntatem in bono usque ad finem.

finem. Confirmatur: Nam quod quis meretur a Deo de condigno, certo, & infallibiliter obtinet; ergo si Justi per sua bona opera mererentur perseverantiam finalem, omnes eam obtinerent, atque adeo omnes ii, qui semel justi sunt, ac merentur, essent prædestinati. Non enim dici potest, hoc eos non obtinere propter impedimentum peccati; quia hoc ipsum quod est peccare, opponitur perseverantiæ in gratia usque ad mortem: ergo qui meretur perseverantiam usque ad mortem, id meretur, ut peccare non possit. Item: nemo meretur vitam æternam nisi sub conditione; si in gratia decesserit: dicitur enim: (*Matt. c.* 24.) Esto fidelis usque ad mortem &c. Qui perseveraverit usque in finem &c.; sed conditio ad obtentionem præmii est extra præmium, quod autem est extra præmium, non cadit sub meritum: ergo perseverantia finalis sub meritum non cadit. Quum ergo, ait Augustinus; (*de don. Pers. c.* 6.) donum hoc posse nos a Deo suppliciter emereri, non de merito ex condigno intelligendus est, sed in alio laxiori sensu, quo mereri ab alio dicimus, quod ab eo orando impetrare possumus. Sic enim, (*q. cit. ar.* 9. *ad* 1.) perseverantiam aliquis petendo a Deo impetrat, vel sibi, vel aliis, quamvis eam de condigno mereri non possit. Unde (*Ad Philip. c.* 2.) jubemur cum timore, & tremore nostram salutem operari. Ex quo patet disparitas ad omnia, & singula in argumento tacta. Patet etiam, (*ibid. ar.* 8.) posse hominem augmentum gratiæ sanctificantis, & uberiorem auxiliantis copiam mereri. Gratia enim, ait Augustinus, (*Tract.* 5. *super Epist. Joan.*) meretur augeri, ut aucta mereatur & perfici. Opponunt 6. multa PP. loca, quæ apud Bellarminum, & alios videri possunt. Sed non tot opponent, quin plura pro nobis afferre possimus, & attulerimus. Ad opposita dicitur, Patres loqui vel de humanis actibus secundum operis substantiam consideratis, vel ut effectus sunt Dei in nobis operantis, vel ut aliunde debitis, seclusa promissione, & acceptatione Dei. Nonnumquam etiam quum modestiæ, & sanctæ demissionis gratia sua merita negant, omnium hominum merita negare videntur, quod de Bernardo loquens, recte notavit Bellarminus. (*de Justificat. l.* 5. *c.* 6.)

23. Quæritur hic etiam: an externus actus meritorius sit, aut meritum augeat? Dicendum autem, nec meritorium esse, nec meritum augere, nisi indirecte, quatenus ea occasione interni actus crebrius, diutius, & ferventius exercentur. Item: an ex majori gratia, cæteris paribus, crescat meritum? Dicendum, crescere. Amicorum enim obsequia gratiora sunt etiam inter homines, quorum tamen gratia dignitatem merentis præsupponit, non facit. Tertio quæritur: utrum ad meritum requiratur, ut opus virtutis, v. g. fortitudinis, fiat ex imperio charitatis? Dicendum, requiri. Non enim est opus me-

meritorium, nisi fiat in obsequium Dei. Dictum est enim: (*Matt.*10.) Qui recipit Prophetam in nomine Prophetæ, & justum in nomine justi, mercedem accipiet, id est, qui recipit ut Prophetam, & ut Justum, sive ut servum, & ministrum Dei: Similiter non dicitur: (*cap.* 19.) Qui dimisserit patrem utcumque, sed qui dimiserit propter nomen meum. Hinc illa Pauli: (*Colos.*3.) Quæcumque facitis in verbo, aut in opere, omnia in nomine Domini J. C. facite.... (*1. ad Cor.*) Sive manducatis, sive bibitis &c. omnia in gloriam Dei facite; sed omnis conatus, & intentio placendi alicui, ex ejus amore procedit: omnis igitur actus meritorius ex Dei amore procedat, necesse est. Hinc charitas plenitudo legis dicitur, & perfectionis vinculum, quia non nisi cum ipsa, & per ipsam divina lex salubriter impletur, & quia omne opus debile est, ac difluit, nisi hoc vinculo colligetur. Confirmatur ex dictis: Nam justus per bona opera quæcumque meretur charitatis augmentum; charitas autem virtus est, seu bona qualitas mentis, ut infra dicetur; (*p.* 14.) sed nulla virtus augetur, nisi per actus similes, est enim habitus: ergo omne opus meritorium est actus charitatis; sed non necessario ut elicientis: ergo saltem ut imperantis. Confirmatur item: Nam vitiosa cupiditas non inficit omnia opera peccatoris, ut ostensum est, (*prop.* 4.) sed ea solum, in quæ mediate, aut immediate influit: ergo charitas justi non omnia ejus opera elevat, ac dignificat, sed ea solum, quæ vel immediate, vel mediate ab ea derivantur. Derivantur autem a charitate non solum actus charitatis, sed etiam actus omnes aliarum virtutum ex intentione divini amoris eliciti.

24. Intentio autem, sive propositum (ut Tulliané loquamur) est triplex. Aliud, per quod actu, & expressim opus in finem refertur. Aliud virtuale, quum ex præterito proposito ad exequutionem devenitur, sicut quum quis sacrificaturus aram disponit, aut manus lavat, etiam de Sacrificio non cogitans. Manet enim propositum præcedens in effectu vi illius subsequuto. Tertium habituale, quum propositum quamvis nec in se, nec in effectu ex eo subsequuto perseveret, perseverare tamen censetur, dum non est per contrariam voluntatem, aut propositum revocatus. Sicut quum quis de Christiano more mane consurgens intendit, ac proponit, ut ad Dei justitiam faciendam omnia sua procedant eloquia, dirigantur cogitationes, & opera: dein variis vitæ occupationibus distentus, nec propositi illius ultra memor aliquid in genere moris bonum operatur, ut ægrotum invisere, consulentem audire &c. Ex his porro tribus intentionis generibus primum, quamvis perfectissimum, non est semper necessarium. Ut enim (*in 2. dist.* 28. *q.* 1. *art.* 1.) aliquid propter Deum, aut ex charitate fiat, non opus est, ut in agendo illam actionem

ali-

aliquis de Deo, vel de charitate cogitet. Nec iterum sufficit, quod tertium genus erat, ut aliquis in habitu Deum, vel charitatem habeat, quia sic etiam actum venialis peccati posset quis in Deum ordinare . . . Sed oportet, quod prius fuerit cogitatio de fine, qui est charitas, vel Deus, & quod ratio actiones sequentes in hunc finem ordinaverit, ita quod rectitudo illius ordinationis in actionibus sequentibus salvetur, sicut Grammaticam artem exercet, qui secundum Grammaticæ regulas loquitur, quamvis Grammaticarum regularum actu non meminerit. Maneat ergo, ut recte Bellarminus concludit, (*loco cit. cap.* 1.) opera meritoria id necessario requirere, ut actu, vel virtute a charitate referantur in Deum.

PROPOSITIO IX.

Homo doceri debuit per fidem infusam de iis, quæ ad suam æternam salutem spectabant.

1. PRobatur ratiocinatione D. Thomæ: (2. 2. *q.* 5. *art.* 1.) Fides est sperandarum substantia rerum argumentum non apparentium, juxta Apostolum ad Hebræos, (*cap.* 11.) de cujus epistolæ authoritate infra constabit; (*l.* 10. *p.* 7.) quæ enim videntur, temporalia sunt, quæ non videntur æterna. Ea autem, quæ videntur, fidem non habent, sed agnitionem, ut est apud Gregorium. (*hom.* 26. *in Evang.*) Sola igitur illa manifestatio repugnat fidei, per quam menti, aut sensui evidenter aliquid apparet. Primarium autem fidei objectum, ut mox dicetur, est prima, & summa veritas, cujus visio, quæ fidei succedit, nos beatos facit, ut supra ostensum est; (*prop.* 1.) sed homo ante lapsum non habuit clarum illum intuitum Dei, per quem beatus esset, ut item dictum est: (*ibid.*) ergo non eam habuit manifestam divinarum rerum ad vitam æternam spectantium cognitionem, quæ fidem excluderet. Si ergo non habuit fidem, hoc esse non potuit, nisi quia ea, quæ sunt fidei, erant ei penitus ignota. Et si homo quidem (idem dic de Angelo) in puris naturalibus creatus fuisset, id verum esse posset, quum cognitio fidei omnem naturalem cognitionem excedat. Sed quia, ut in superioribus ostensum est, (*p.* 2. & *l.* 5, *p.* 24.) homo, & Angelus cum dono gratiæ creati sunt, & ad æternam, & supernaturalem beatitudinem destinati, necesse est dicere, quod per gratiam acceptam, & nondum consummatam fuerit in eis inchoatio quædam speratæ beatitudinis; quæ quidem fit in voluntate per spem, & charitatem; in intellectu autem per fidem, ut mox dicetur. Et ideo necese est dicere, quod Angelus ante confirmationem, & homo ante lapsum fidem ha-

habuerint. (2. *Cor. c.* 5.) Dum enim sumus in corpore, peregrinamur a Domino, sumusque in via, sive in statu accedendi ad Deum; sed (*Heb.*11.) accedentem ad Deum, oportet credere quia est, & quia inquirentibus se remunerator sit: ergo homo etiam ante lapsum fide supernaturali opus habuit. Sine fide enim, (*Hebr.*10.) impossibile est placere Deo: nemo autem in beatitudinem tendere, nisi per opera, quæ Deo placeant, potest, aut potuit. In omnibus, (*qu.* 2. *art.* 3.) quippe ordinatis naturis duæ operationes inveniuntur. Una quidem secundum proprium motum; alia secundum motum ab agente superiore impressum . . . Sola autem natura rationalis, quatenus cognoscit universalem Entis, & Boni rationem, habet immediatum ordinem ad Deum, tanquam ad universale essendi principium: perfectio igitur creaturæ rationalis non solum in eo consistit, quod ei competit secundum propriam naturam; sed etiam in eo, quod ei competit ex quadam supernaturali impressione divinæ bonitatis, unde & supra ostensum est, ultimam hominis beatitudinem in quadam supernaturali cognitione consistere. Ad hanc igitur perfectissimam operationem homo pertingere non potest, nisi per modum addiscentis a Deo doctore, de qua disciplina dictum est. (*Isai.* 54.) Ponam universos filios tuos doctos a Domino. Hujus autem disciplinæ fit homo particeps, non statim, sed successive secundum modum suæ naturæ. Omnem autem addiscentem oportet credere, ut ex Aristotele probat Augustinus, & notum est. Ad hoc igitur, ut homo perveniat ad perfectissimam illam, qua beatus erit, rerum divinarum cognitionem, præexigitur, ut per fidem credat Deo tanquam magistro interius docenti.

2. Hujus autem (2. 2. *qu.* 1. *art.* 1.) supernaturalis fidei, sicut omnis habitus intellectivi, duplex est objectum, nimirum, id quod creditur, & id, propter quod creditur, quorum primum veluti materia est, unde recte ab Scholasticis materiale objectum appellatur. Secundum autem est medium illud, seu ratio, qua intellectus in credendo innititur. Si consideremus igitur formalem rationem objecti, nihil est aliud, quam veritas prima. Non enim fides, de qua nunc loquimur, assentitur alicui, nisi quod est a Deo revelatum. Unde ipsi Veritati divinæ fides innititur, tamquam medio. Materia autem fidei, sive res per fidem credita non est solum ipse Deus, sed etiam multa alia, quæ tamen sub assensu fidei non cadunt, nisi secundum quod habent ordinem aliquem ad Deum, prout scilicet per aliquos Divinitatis effectus adjuvatur homo ad tendendum in divinam fruitionem. Et ideo etiam ex hac parte veritas prima est unicum objectum fidei, quatenus nihil cadit sub fide, nisi in ordine ad Deum; si-

sicut objectum Medicinæ est sola sanitas, quia quamvis multa consideret, nihil tamen considerat nisi in ordine ad sanitatem.

3. Hinc autem patet, fidei falsum subesse non posse. Nihil enim (*q. cit. ar.* 3.) subest alicui potentiæ, habitui, aut actui, nisi mediante ratione formali objecti illius, sicut nihil subest visui, nisi quod participat rationem colorati; ratio autem formalis fidei est divina veritas, ut dictum est; veritati autem divinæ falsum subesse non potest, ut item in primo (*prop.* 14.) ostensum est: fidei ergo falsum subesse non potest. (*ib. art.* 4.) Vero autem assentimur dupliciter. Quandoque quidem ipsa rei veritate moti per demonstrationem, aut experimentum. Quandoque vero intellectus assentitur alicui, non quia sufficienter moveatur ab objecto proprio, sed per quamdam electionem voluntarie declinans in hanc partem potius, quam in illam. Quod si fiat cum dubitatione, & formidine alterius partis, dicitur opinio; si autem sit cum certitudine, & absque formidine, dicitur fides. Quæ autem videntur, seu clare cognoscuntur, per semetipsa intellectum movent, aut sensum. Unde fides, & opinio obscuritatem quamdam important, nec possunt esse de rebus visis, aut sensu, aut intellectu. Obscuritatem, inquam, ex parte rei creditæ, non ex parte rationum ad credendum inductarum. Unde accidere potest, ut res non appareat evidenter vera, & sit tamen evidenter credibilis, sive ut terminis D. Thomæ loquamur, (*ib. ad secundum*) potest res in semetipsa non videri sub ratione talis rei, & videri sub communi ratione credibilis. Non enim aliquis crederet, nisi videret ea esse credenda, vel propter evidentiam signorum, vel prorter aliquid hujusmodi. Divina igitur testimonia credibilia facta sunt nimis, tam nobis, quam Adamo, & sanctis illis Patribus, quibus revelatio facta est, cum hoc tamen discrimine, quod illis, quamvis res revelata esset obscura, tamen revelatio erat manifestissima, & evidenter cognita. Nobis autem, in quibus (*Rom.* 10.) fides ex auditu, non solum obscura est res revelata, sed etiam revelatio. (*de Ver. q.* 18. *ar.* 3.) Non enim cognitionem fidei habemus per revelationem nobis factam; sed per hoc, quod adhæremus, & assentimur revelationibus aliis factis... Homo quippe in primo statu, ut Hugo Victorinus loquitur, (1. *de Sacram. p.* 6. *c.* 14.) noverat Creatorem suum, non ea cognitione, quæ foris auditu solo percipitur, sed ea, quæ intus per inspirationem ministratur; non ea, qua Deus modo a credentibus absens fide quæritur; sed ea, quæ per præsentiam contemplationis manifestius cernebatur. Magis enim de propinquo ad Deum accedentes, ut Hugonem D. Thomas exponit, (2. 2. *q.* 5. *a.* 1. *ad* 1.) plura manifeste cognoscere poterant de divinis effectibus. Unde non inerat

eis

eis fides, qua ita quæreretur Deus absens, sicut a nobis quæritur. Erat enim magis eis præsens per lumen Sapientiæ, quam sit nobis; sed tamen non erat eis ita præsens, sicut est beatis per lumen gloriæ, & talis obscuritas sufficit ad fidei rationem.

4. Est etiam discrimen inter diversos hominum, immo & ejusdem primi hominis status in rebus ipsis, quæ ad explicitam fidem pertinent. Quantum enim ad substantiam articulorum fidei non est factum eorum augmentum per temporum successionem, quia quæcumque posteriores credunt, continebantur in fide præcedentium Patrum, licet implicite. Sed quantum ad explicationem crevit numerus articulorum, quia quædam explicite cognita sunt a posterioribus, quæ a prioribus non explicite cognoscebantur. Unde de præcedentibus Patribus Moisi dictum est: (*Exod.* 6.) Nomen meum Adonai, non indicavi eis. Nec in aliis generationibus est agnitum, ut Paulus inquit, (*Eph.* 3.) mysterium Christi, sicut nunc revelatum est sanctis Apostolis ejus, & Prophetis. Porro explicite dicimur aliqua credere, quando assentimur iis actu consideratis; implicite vero, quando adhæremus quibusdam, in quibus, sicut in principiis illa alia continentur, sicut qui credit fidem Ecclesiæ veram esse, in hoc quasi implicite credit omnia, quæ sub fide Ecclesiæ continentur. Sic igitur sunt in fide aliqua, ad quæ omnes, & omni tempore explicite credenda tenentur: quædam vero, quæ omni tempore sunt explicite credenda, sed non ab omnibus: quædam ab omnibus, sed non omni tempore: quædam autem nec omni tempore, nec ab omnibus, ut habet, & adductis exemplis firmat D. Thomas. (14. *de Ver. art.* 11.)

5. Contingere etiam potest, (2. 2. *qu.* 1. *art.* 5.) ut quod est visum, aut scitum evidenter uni, sit creditum aliis. Etenim quæ, v. g. nos de Trinitate credimus, jam Beati vident. Et similiter ut quod est visum, aut scitum evidenter uni, etiam in statu viæ, sit ab alio creditum. Multa enim, quæ demonstrative probari possunt, & probata sunt etiam ab Ethnicis Philosophis, ut Deum esse, unum esse æternum, providum &c. inter credenda numerantur. (*ibid. ad Tertium*) Non quia de ipsis sit simpliciter fides apud omnes, sed quia præexiguntur ad ea, quæ sunt fidei, & oportet ea saltem per fidem præsupponi ab iis, qui eorum demonstrationem non habent. Nam etiam in rebus naturalibus multa creduntur a rustico propter authoritatem doctiorum, ut solem esse terra majorem, quadrati diametrum esse assimetron lateri, continuum esse in infinitum divisibile, & alia hujusmodi, quæ sapientes demonstrative cognoscunt. Et ideo salubriter hominibus per viam fidei provisum est, per quam pateret omnibus facilis aditus ad salutem, ut supra dictum est ex D. Thoma, quum de necessitate revelationis ageretur. (*l.* 1. *p.* 22.)

6. Quod autem ad ipsam fidem spectat, nonnulla statuit D. Thomas. (*qu.* 4. *artic.* 5.) Et primo quidem fidem esse virtutem. Virtus enim est, quæ operantem, & opus ejus bonum facit, in quo ab arte distinguitur moralis virtus, ut in 2. Ethicorum dicitur. Unde quicumque habitus semper est principium boni operis, virtus humana dici potest. Et talis est habitus fidei. Credere enim est actus mentis assentientis vero ex imperio voluntatis. Ut autem actus iste sit perfectus, duo requiruntur, primum, ut intellectus infallibiliter tendat in suum bonum, quod est verum. Secundum, ut infallibiliter dirigatur in ultimum finem, propter quem voluntas assensum imperat. Utrumque autem invenitur in actu perfecto fidei, quam formatam appellant Theologi. Quod enim feratur in verum, habet ex ratione ipsius fidei, cui, uti dictum est, falsum subesse non potest. Ex charitate autem habet, ut infallibiliter feratur in ultimum finem, qui est charitatis objectum: fides igitur charitate formata, quæ & viva dicitur, virtus est. Fides autem sine charitate, quæ informis, & mortua dicitur, (*Jac. c.* 2.) non est virtus, quia etsi habeat perfectionem actui debitam ex parte intellectus, non habet perfectionem debitam ex parte voluntatis. Sicut si temperantia esset in concupiscibili, & non esset prudentia in rationali, temperantia non esset virtus... Ad hoc ergo (*qu.* 4. *ar.* 2.) ut actus concupiscibilis sit perfectus, oportet esse habitum prudentiæ in ratione, & habitum temperantiæ in concupiscibili. Et universim, quando actus (*ib. in princ.*) ex duobus principiis activis procedit, ad ejus perfectionem requiritur, ut utrumque principium sit perfectum. Non enim bene secari poterit, nisi & secans artem habeat, & serra sit bene ad secandum disposita. Dispositio autem ad bene agendum in illis potentiis animæ, quæ se habent ad objecta, est per aliquem habitum. Credere autem est actus intellectus moti a voluntate, unde credere ab Augustino dicitur (*l.* 1. *de Prædest. SS. c.* 1.) cum assensione cogitare. Credimus enim, quia volumus, non quia ab ipsa veritatis evidentia cogimur. Procedit ergo hujusmodi actus tam a voluntate, quam ab intellectu, quorum utrumque natum est per habitum perfici. Et ideo... non solum oportet esse promptam voluntatem ad obediendum, sed etiam mentem esse bene dispositam ad sequendum imperium voluntatis, sicut oportet, concupiscibilem esse bene dispositam ad sequendum imperium rationis, & propterea non solum oportet esse habitum aliquem virtutis in voluntate imperante, verum etiam in intellectu assentiente.

7. Unde statuit secundo D. Thomas, (*qu.* 4. *art.* 2.) habitum, seu virtutem fidei esse in mente, tanquam in subjecto. Credere enim immediate ad intellectum pertinet, quia objectum hujus actus est verum;

rum; verum autem est proprium, & immediatum objectum intellectus; proprium autem principium ejus actus est fides: ergo habitus fidei, & intellectus conveniunt in objecto, alias non posset unus, & idem esse actus potentiæ,' & habitus. Statuit tertio, fidem esse habitum intellectus speculativi, sive esse in intellectu speculativo, sicut in subjecto, quod manifeste patet, inquit, (*ib. ad tertium.*) ex fidei objecto, quod non est, ait alibi, (14. *de Ver. art.* 4.) verum operabile, sed verum increatum, in quod ferri non potest, nisi actus intellectus speculativi... Sed quia veritas prima, quæ est fidei objectum, est finis omnium desideriorum, & actionum nostrarum, inde fides est quasi occasio remota aliquid operandi. Unde fidei non immediate operatio tribuitur. Sicut enim intellectus naturalis speculativus, accedente imperio voluntatis per applicationem ad opus, extensione fit practicus, ut dicitur in Tertio de anima; ita intellectus speculativus supernaturalis, secundum quod subditur imperio voluntatis, bonorum operum principium est, mediante charitate, per quam propterea formari, & vivere dicitur fides, (*Galat.* 5.) quæ per dilectionem operatur. Qui ergo habitum fidei dividunt in practicum, & speculativum, ut Valentia, Castropalaus &c., vel qui putant, ut Cajetanus, habitum esse practico, & speculativo altiorem, hi, inquam, non videntur intellexisse, quid sit intellectus practicus, ut ipse D. Thomas loquitur in q. 14. de Verit. artic. 4.

8. Statuit quarto, fidem esse donum homini divinitus infusum, quod & supra a nobis tactum est. Ad fidem enim duo requiruntur, quorum primum est, ut homini credenda proponantur; secundum, ut propositis assentiatur. Et illud quidem primum a Deo esse, manifestum est. Ea enim, de quibus est simpliciter fides, humanam cognitionem excedunt. Unde non cadunt in cognitionem hominis, nisi Deo revelante. Sed quibusdam revelantur a Deo immediate, sicut Adamo, Prophetis, & Apostolis; quibusdam autem his mediantibus, aut eorum discipulis, & successoribus. Quomodo enim illi, quibus revelatio facta non est, audient (*Rom.* 10.) sine prædicante? Quomodo autem credent ei, quem non audierunt? Interni vero assensus, quod erat secundum, duplex causa esse potest, alia quidem exterius ad credendum inducens, ut visio miraculorum, prædicatio, lectio &c. Hæc tamen sufficientia per se non sunt. Videntium enim idem miraculum, & eandem prædicationem audientium, quidam credunt; quidam non credunt. Et ideo oportet ponere aliam causam, per quam interius moveatur ad assentiendum his, quæ sunt fidei. Hanc autem causam Pelagiani, & Semipelagiani ponebant solum liberum arbitrium, dicentes, quod initium fidei est ex nobis, qui parati sumus ad assentiendum his,

quæ sunt fidei, & tales a Deo prævidemur; sed consummatio est a Deo proponente, & revelante, quæ credere debemus. In qua etiam erronea opinione ipsum etiam Augustinum olim fuisse patet ex lib. Retractationum, & de præd. Sanctor. cap. 3. Sed hoc falsum est. Actus enim, quo assentimur his, quæ sunt fidei, est actus supernaturalis, quum per ipsum homo supra suam naturam elevetur ad ea speranda, & credenda, quæ (1. *Cor.* 2.) nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendunt: ergo oportet, quod hoc insit ei ex aliquo supernaturali principio interius movente, quod est Deus. Et ideo fides, quantum ad assensum, qui est præcipuus actus ejus, est a Deo interius movente per gratiam. Unde dicitur: (*Marc.* 4.) Vobis datum est nosse mysterium regni Dei; cæteris autem non est datum ... Gratia enim salvi facti estis per fidem, & hoc non ex vobis, ne quis glorietur. Donum enim Dei est. (*Ephes.* 2.)

9. Statuit quinto, fidem esse virtutem Theologicam. Primo quidem: quia Deum habet authorem, a quo solo menti infunditur, ut ostensum est. Secundo: quia ejus immediatum, & unicum objectum sive formale, sive materiale Deus est, ut item dictum manet; objectum vero virtutum moralium non est finis ipse, sed ea, quæ sunt in finem. Tertio: quia hujusmodi virtutum, quæ circa finem sunt, consideratio ad Theologiam spectat. (14. *de Ver. art.* 3.) Ideo autem ab Theologis quædam virtutes proponuntur circa finem ipsum; non vero a Philosophis, quia finis humanæ vitæ, quem Philosophus considerat, non excedit facultatem naturæ, unde ex naturali inclinatione homo tendit in ipsum, & sic non oportet, quod per aliquem habitum disponatur, aut elevetur, sicut oportet, ut elevetur per aliquem habitum divinitus infusum ad finem supernaturalem, quem Theologus considerat. Statuit sexto D. Thomas, (*q.* 4. *art.* 6.) fidem esse unam. In diversis quidem hominibus unitate specifica, non numerica. Fides enim, sicut quivis habitus, accipit speciem ab objecto formali; sed a subjecto individuatur. In eodem autem subjecto habitus fidei unus est unitate simplicitatis. Nec enim multiplicantur habitus secundum multiplicitatem rerum creditarum, quia quamvis diversa sint credibilia, non pertinent ad objectum fidei, nisi in ordine ad unum, quod est veritas prima, uti supra dictum est. Hujus autem rei disquisitio, quamvis mere metaphysica, & inutilis quibusdam Scholasticæ Theologiæ osoribus videatur, non ita esse tamen patet ex his, quæ inde oriuntur, corollariis. Nam primo: ex quo in diversis credentibus est una specie fides, sequitur, contra ac recentiores Hæretici blatterant eandem esse antiquorum Patrum, & posteriorum Catholicorum fidem, neque Ecclesiam Dei, quæ columna est, & firma-

mamentum veritatis, in fide unquam variasse. Id enim vera Ecclesia tenet, quod ab omnibus veri Dei cultoribus, quod ubique, quod semper creditum est. Unde quamvis, ut Gregorius monuit, & supra ostensum est, secundum successionem temporum creverit scientia Sanctorum Patrum, & quanto viciniores fuerunt adventui Redemptoris, tanto salutis sacramenta plenius perceperint; tamen nihil ab Adamo, & Patribus fuit explicite creditum, quod nos explicite non credamus; nihil post temporum plenitudinem nos explicite credimus, quod ab illis saltem implicite creditum non fuerit. Dices: Majores credebant Christum nasciturum, sed nondum natum; si quis autem nunc ita crederet, esset Hæreticus: ergo fides antiquorum, & recentiorum non est eadem. Dicendum autem, inquit D. Thomas, (*q. cit. art.* 6. *&* 14. *de Ver. art.* 12.) quod tempus, secundum quod est in se, non variatur secundum diversum ordinem ad hos, aut illos. Unum enim, & idem est tempus, in quo Christus natus, & passus est. Unde, (*q. cit. art.* 6. *ad* 2.) illa diversitas præteriti, & futuri non contingit ex aliqua diversitate rei creditæ, sed ex diversa habitudine credentium ad eandem rem creditam. Nam Virgo Mater, & Apostoli eadem Redemptionis mysteria, & futura, & præsentia, & præterita crediderunt secundum temporum differentias; sicut sine ulla sui mutatione eadem columna dextra, aut sinistra dicitur, secundum diversum situm animalis.

10. Ex quo autem (*q.* 5. *art.* 4.) in diversis credentibus fides est diversa numero, sequitur, posse fidem esse majorem in uno, quam in alio. Unde dictum est: (*Math.* 15.) magna est fides tua.... Non inveni tantam fidem in Israel. Augmentum autem habitus ex duobus attendi potest. Uno modo ex objecto; alio modo secundum participationem subjecti. Objectum autem fidei considerari potest dupliciter. Uno modo secundum formalem rationem; alio modo secundum ea, quæ materialiter credenda proponuntur. Formale vero objectum fidei est unum, & simplex, nimirum veritas prima; unde ex hac parte fides non diversificatur in credentibus, sed est una specie in omnibus, ut nuper dictum est. Ea vero, quæ materialiter credenda proponuntur, sunt plura, & accipi possunt magis, aut minus explicite, & secundum hoc potest unus plura explicite credere, quam alius, & sic in uno esse potest major fides secundum majorem fidei explicationem. Si vero consideretur fides secundum participationem subjecti, hoc contingit item dupliciter. Nam actus fidei procedit ex intellectu, & voluntate, ut supra dictum est. Potest ergo fides in aliquo dici major, uno modo ex parte intellectus propter majorem certitudinem, & firmitatem; alio modo ex parte voluntatis propter majorem promptitudinem, devotionem, aut confidentiam... Quamvis

vis enim de ratione fidei sit, ut veritas prima omnibus præferatur, tamen eorum, qui eam omnibus præferunt, quidam libentius, ac devotius se ei subjiciunt, quidam vividius, & vehementius rerum revelatarum veritatem percipiunt, ut ea non tam credere, quam evidenter scire, atque oculis cernere sibi videantur. Et his quidem modis etiam in eodem subjecto secundum diversa tempora potest fides crescere, & major fieri, unde Apostoli orabant dicentes: (*Luc.* 17.) Domine adauge nobis fidem. Sed in eodem subjecto non propterea est distinctus fidei habitus; sed prior, qui inerat, fit perfectior, ad modum quo omnes alii habitus, & qualitates simplices intenduntur, & augentur, quod ad Philosophum spectat.

11. Porro ex quo habitus fidei in unoquoque credentium unus est, ac simplex, duo alia eruuntur corollaria. Primum: (*q.* 5. *ar.* 3.) habitum fidei non posse partim amitti, partim retineri, atque adeo in eo, qui unum articulum fidei negat, habitum fidei non manere. Ratio vero est: quia species cujuslibet habitus dependet ex ratione formali objecti, qua sublata species habitus permanere non potest. Formale autem objectum fidei est veritas prima, secundum quod manifestatur in Scripturis sacris ex doctrina Ecclesiæ; quæ ex eadem veritate prima procedit. Unde quicumque non inhæret, sicut infallibili, & divinæ regulæ, doctrinæ Ecclesiæ, quæ procedit ex prima veritate in Scripturis sacris manifestata, ille non habet habitum fidei; sed ea, quæ fidei sunt, alio modo tenet, quam per fidem. Sicut qui mente tenet aliquam conclusionem, non cognoscens medium demonstrationis, manifestum est, quod ejus non scientiam, sed solum opinionem habet. Jam vero qui doctrinæ Ecclesiæ inhæret, tanquam regulæ infallibili, omnibus his, quæ Ecclesia docet, assentiatur necesse est: alioqui si ex his, quæ Ecclesia docet, quæ vult, credit, quæ non vult, non credit, non jam authoritate Ecclesiæ, sed propria voluntate ad credendum inducitur. Negans ergo unum ex illis, quæ Ecclesia credenda proponit, non fidem de aliis articulis, sed opinionem quandam habet ex propria voluntate, & judicio.

12. Oppones vero: Quæ Ecclesia docet, ideo fide divina credimus, quia sunt a Deo revelata; sed potest quis existimare aliquid esse revelatum a Deo, v. g. necessitatem baptismi; non autem aliud, puta, necessitatem auricularis confessionis: ergo potest hanc negare, retenta fide alterius. Distinguo majorem argumenti: quia sunt a Deo revelata, revelatione nobis constante per ipsammet propositionem Ecclesiæ, concedo; revelatione aliunde inquirenda, & probanda, nego. Quamvis enim certi simus, Deum aliqua Sanctis ut Birgittæ, & aliis revelasse, non tamen ea fide divina credimus, quia ea revelatio

tio non descendit ad nos per vocem Ecclesiæ, de cujus infallibili authoritate alibi agetur. (*l.* 11. *p.* 7.) Dices: ergo non prima veritas, sed authoritas Ecclesiæ est ratio formalis sub qua, & ultimum illud, in quod fides resolvitur, cujus contrarium ostensum est, & sæpius dictum ex D. Thoma. Consequentia probatur: Ideo enim credimus, quia Deus loquutus est; ideo autem credimus, Deum esse loquutum, quia sic Ecclesia docet: ergo. Confirmarique id potest ex celebri illo Augustini effato: (*l. cont. Epist. fundam. c.* 5.) Evangelio non crederem, nisi me Ecclesiæ moveret authoritas.

13. Pro hujus dubii explicatione recolenda quæ supra ex D. Thoma diximus, duo nimirum ad fidem concurrere, & ut credenda proponantur, & ut propositis assensus detur, quorum illud prius est, hoc posterius. Propositio autem rei credendæ fieri potest vel per divinam revelationem immediate a Deo, vel mediate ministerio Angelorum, aut hominum, qui ea, quæ a Deo acceperant, aliis exponebant. Illi ergo, quibus immediate revelatio facta est, quamvis non rei revelatæ, tamen revelationis evidentiam habebant, nec eis aliqua ulteriore revelatione, aut propositione opus erat. Qui autem deinde a Petro v. g. aut Paulo ea, quæ sunt fidei, docebantur, neque rei revelatæ, neque revelationis evidentiam habebant; credebant tamen huic, aut illi Apostolo, prædicationi eorum Domino cooperante, & sermonem confirmante sequentibus signis, quæ in exordio Ecclesiæ necessaria fuerunt, ut Gregorius inquit, (*hom.* 29. *in Evang.*) ad fidem Evangelicis prædicatoribus conciliandam. Deinde vero, fide jam per totum orbem propagata, tot libris, monumentis, & hominum institutis, multisque aliis argumentis fulcita, miracula cessarunt, quum Ecclesia ad eum claritudinis, & authoritatis apicem creverit, ut ei quicquam veluti a Deo revelatum proponenti fides sine hæresis, atque impudentiæ nota negari non possit. Sic igitur ex parte assensus fides non dependet nisi a Deo tanquam a causa, tanquam ab objecto, regula, & fine. Ex parte autem propositonis pendet ab Ecclesia, tanquam a medio, & traduce, unde ad nos divina revelatio derivatur. Hæc tamen propositio necessaria est ad fidem non simpliciter, & per se, quia sine tali propositione fides esse potest, ut patet in Adamo, Prophetis, & Apostolis, quibus Deus immediate aliqua revelavit; sed per accidens respectu eorum, ad quos notitia rei revelatæ pervenire non potest, nisi aliorum hominum ope, ac ministerio. Recte ergo D. Thomas (2. 2. *q.* 1. *a.* 1. *&* 14. *de Ver. art.* 8. *ad* 16.) & objectum formale fidei simpliciter docet, esse veritatem primam, & tamen veritatem primam, ut manifestatam in Scripturis Sacris, & doctrina Ecclesiæ dicit esse objectum formale fidei respectu eorum, quibus revelatio facta non est, quique propte-

rea

rea revelationem negare, aut de ipsa dubitare possent. Quo etiam sensu intelligendus Augustini locus. Nec enim dubium est, quin si alicui Sanctorum nunc Deus per internam illustrationem ea, quæ sunt fidei manifestaret, is, omni etiam Scriptura, & Ecclesiæ authoritate præcisa, fide divina crederet. Unde Ignatius de Loyola legitur dicere solitus: etiamsi sacræ litteræ non æxstarent, se tamen pro fide mori paratum ex iis solum, quæ sibi Manresæ patefecerat Dominus.

14. Obiter ex D. Thoma (*ibid.*) notandum: ad objectum materiale fidei pertinere omnia, & sola ea, quæ continentur in Sacris Scripturis, aut in doctrina Ecclesiæ ab Christo Domino per Apostolos ad nos derivata, quam derivationem Traditionem appellamus. Harum autem Traditionum, quarum authoritatem supra stabilivimus, (*l.* 4. *p.* 1.) triplex est genus: Aliæ enim Divinæ sunt, aliæ Apostolicæ, aliæ Ecclesiasticæ, quamvis nomine Ecclesiasticæ traditionis etiam Apostolicæ, immo & Divinæ quandoque veniant apud authores, ut cum Bannezio observat Azorius, (*l.* 8. *c.* 4.) quia licet fuerint a Christo, aut ab Apostolis institutæ, nos tamen eas ab Ecclesia earum Custode, ac Depositaria accipimus. Quænam vero ex divina, quænam ex Apostolica, aut Ecclesiastica traditione descendant, suis locis opportune adnotabitur. Interim vide Canum lib. 2., & Azorium plura congerentem loc. cit.

15. Secundum corollarium, quod ex eodem principio deducitur, tale est: (*q.* 4. *art.* 4.) Habitus fidei informis, & formatæ est unus numero. Habitus enim non diversificantur, nisi per id, quod per se ad ipsos pertinet: fides autem est actus, & perfectio intellectus: illud ergo per se ad fidem pertinet, quod pertinet ad intellectum: distinctio autem fidei formatæ, & informis non pertinet ad intellectum, sed ad voluntatem: fides ergo formata, & informis non sunt diversi habitus, sed ipsamet fides informis adveniente charitate fit formata. (*ib. ad* 2.) Nec obstat, quod fides informis dicatur mortua. Id enim, quod facit fidem vivam, nimirum charitas, non est de essentia fidei, sicut id, quod facit vivum animal, est de ratione animalis. Et hæc quidem de ipso fidei habitu dicta sint.

16. Actus porro fidei duplex est, nimirum, internus mentis assensus, quo credimus, & externa loquutio, qua fidem internam profitemur. (*Rom.* 10.) Corde enim creditur ad justitiam; ore autem confessio fit ad salutem, ad quorum utrumque præcepto adstringimur. Præcepto quidem credendi, quum primum Prudentia dictat esse credendum. (*ibid. c.* 12.) Oportet enim rationabile esse obsequium nostrum. Prudenter autem creditur, quando id, quod credendum proponitur, non demonstratur evidenter cum ratione repugnans, & aliunde

de miraculis, testimoniis, exemplis, rationibus, piorumque, & sapientium hominum judicio comprobatur. Non enim necessarium est, fidem proponi tanquam evidenter credibilem, ut quis teneatur illam amplecti; quod Theologus quidam scripsit. Credere enim tunc cogeremur ex signorum evidentia, magis ex perspicacitate naturalis intellectus, quam ex pia affectione voluntatis, unde fides, qualem in Dæmonibus esse asserit D. Thomas; (*q.* 5. *ar.* 2.) laudem non haberet, aut meritum. Equidem fateor, fidem Christianam esse evidenter credibilem: hæc tamen evidentia credibilitatis non præsupponitur ad habitum fidei infusæ, (*q.* 1. *ar.* 4. *ad* 3.) sed illum sequitur tanquam effectus ejus, quatenus ipsum lumen fidei facit videre, id est, facit, ut evidenter credibilia appareant ea, quæ creduntur. Sicut enim per alios habitus virtutum homo videt, quod est sibi conveniens secundum illum habitum, id est, recte judicat de his, quæ ad eum habitum virtutis spectant, ut temperatus recte judicat de his, quæ ad temperantiam, fortis de his, quæ ad fortitudinem spectant; ita etiam per habitum fidei inclinatur mens hominis ad assentiendum his, quæ sunt fidei, & non aliis, id est, ad recte discernendum inter credenda & non credenda. Infideles igitur ea, quæ sunt fidei, nec sciunt, nec vident in se ipsis, ut sciant, ea esse credibilia: sed per hunc modum fideles habent eorum notitiam, non quasi demonstrative, sed in quantum per lumen fidei videntur esse credenda. Male item scripsit recentior idem: Debes ergo, ut tenearis fidem amplecti, convinci de falsitate tui erroris, & de veritate fidei amplectendæ. Male, inquam, hoc secundum. Nam in his, quæ supra conditionem humanam sunt, intentio docentis non debet esse ad hoc, ut adversarius convincatur rationibus; sed ut rationes ejus, quas contra veritatem habet, solvantur . . . Quæ enim supra rationem humanam sunt, non credimus nisi propter authoritatem Dei revelantis. Sunt tamen ad hujusmodi veritatem manifestandam rationes aliquæ visibiles inducendæ ad fidelium quidem exercitium, & solatium; non autem ad adversarios convincendos, quia ipsa rationum insufficientia eos magis in suo errore confirmaret, dum æstimarent, nos propter tam debiles rationes veritati fidei consentire. Hæc D. Thomas in 1. contra Gentil. (*cap.* 9.) Rationes ergo, quæ inducuntur a Sanctis ad probandum ea, quæ sunt fidei, non sunt demonstrativæ, (ut per eas quis convinci possit de veritate fidei) sed persuasiones quædam manifestantes, non esse impossibile id, quod in fide proponitur, ut idem alibi. (2. 2. *q.* 1. *ar.* 5. *ad* 2.)

17. Argumenta porro, quæ credibilitatis dicuntur, faciunt quidem fidem Ecclesiæ evidenter credibilem, non autem evidentia Metaphysica, aut Mathematica, cujus *ακριβολογια* hic locum non habet, sed evi-

dentia solum morali. Hanc tamen etiam moralem evidentiam non parit unumquodque eorum argumentorum, sed complexum ex omnibus, aut multis simul. Deinde hæc argumenta vim omnem suam habent consequenter ad voluntatem credentis. Quum enim homo habet promptam voluntatem credendi, diligit rem creditam, & super ea excogitat, & amplectitur, si quas rationes ad hoc invenire potest, ut observavit D. Thomas. (*qu.* 2. *art.* 10.) Denique argumenta hæc non directe, & immediate ad cujusvis articuli, aut veritatis probationem assumuntur. Non enim ex Prophetarum vaticiniis, aut ex confessione Martyrum, v. g. probabitur unquam Extremam Unctionem esse Sacramentum, aut quid simile, probabitur autem universim fidem Ecclesiæ, ejusque doctrinam infallibilem; hunc tamen, aut illum articulum ad fidem, & doctrinam Ecclesiæ pertinere, alia via demonstrandum est. Hujusmodi igitur argumenta fuse explicabimus, utemurque, quum de authoritate Ecclesiæ, quem ad locum multa spectant, quæ in Tractatu de Fide ab Theologis disputari solent. Alia autem dedimus in libris superioribus de Verbo Dei scripto, & non scripto. De actu vero, & præcepto exterius confitendi fidem, dictum satis est supra, ubi de Martyrio.

PROPOSITIO X.

Infidelitas vitium est, cujus diversæ species recensentur.
D. Thom. 2. 2. *q.* 10. *art.* 1.

1. DUpliciter accipi potest infidelitas. Vel per puram negationem, ut dicatur quis infidelis, quia fidem non habet, vel per contrarietatem ad fidem, quia rebus sufficienter propositis fidem negat, aut eam contemnit, in quo proprie ratio infidelitatis consistit, & ejus malitia... Quamvis enim habere fidem sit supra humanam naturam, tamen naturæ congruum est, ut mens non resistat interiori instinctui, & exteriori suasioni veritatis sufficienter propositæ, unde secundum hoc infidelitas est contra naturam, id est contra naturalem rationis ordinem... Si autem accipiatur infidelitas secundum puram negationem, sicut in illis, qui nihil unquam de fide audierunt, non habet rationem peccati. (*Rom.* 10.) Nam quomodo credent ei, quem non audierunt? Quomodo autem audient sine prædicante? Magis igitur habet rationem pœnæ, quia talis ignoratio divinorum ex peccato primi parentis sequitur, ut alibi explicatur. (*Prop.* 2.) Qui ergo sic sunt infideles, damnantur quidem propter alia peccata, quæ sine fide remitti non possunt; non autem propter peccatum infidelitatis. Unde dicitur: (*Joan.* 15.) Si non venissem, & loquutus eis non fuissem;

pec-

peccatum non haberent, id est, in non credendo non peccarent, ut Augustinus exponit. (*tr.* 89. *in Joann.*) Jam vero si de propria infidelitate loquamur, ejus actus est dissentiri his, quæ sunt fidei . . . . . . (*art.* 2.) Dissentiri autem est actus intellectus moti a voluntate, sicut assentiri. Unde infidelitas, sicut & fides est quidem in intellectu, sicut in proximo subjecto; in voluntate autem, sicut in proximo motivo, & ideo habet rationem mali moralis. Contrariorum enim eadem est ratio, & subjectum idem.

2. Quoniam autem (*art.* 3.) peccatorum gravitas potius ex parte aversionis a Deo, quam ex parte conversionis ad creaturam attenditur, ut alibi explicatur, (*l.* 9.) tanto aliquod vitium gravius est, quanto magis homo per ipsum a Deo separatur. Per infidelitatem autem maxime homo avertitur a Deo, quia fide sublata, quæ omnis bonæ operationis est principium, & radix, ipsum vitæ spiritualis fundamentum evertitur ... Unde patet, peccatum Infidelitatis esse majus omnibus peccatis, quæ in genere moris, sive in perversitate morum contingunt . . . Secus autem est de aliis peccatis, quæ aliis virtutibus Theologicis opponuntur, ut infra dicetur. Secundum majorem igitur, aut minorem recessum a prima veritatis regula diversæ sunt Infidelitatis species, & determinato numero. Quum enim peccatum infidelitatis consistat in renitendo fidei, hoc potest contingere dupliciter: quia aut renititur quis fidei, eam non suscipiendo, aut susceptam deserendo. Si primum, dicetur Gentilis, aut Paganus, undecumque id nomen venerit, quod alii inquirunt, & vanæ quæstionis est. Si secundum, iterum est distinguendum. Nam fides Christiana duplicem habuit statum, alium in umbra, & figura ante Redemptoris adventum; alium post Redemptoris adventum in plena veritatis manifestatione. Qui ergo veritatem fidei in umbra susceptam negat, vel sinistra interpretatione corrumpit, Judæus est; qui autem fidem in rei veritate susceptam impugnat, Hæreticus dicitur. Unde in universum tres possunt assignari prædictæ infidelitatis species. Si autem infidelitatis species distinguantur secundum errores in diversis, quæ ad fidem pertinent, tunc non sunt determinatæ Infidelitatis species. Nam sub Paganismo continetur & Atheismus, qui Deum e medio tollit omnem, & Epicureismus, qui Deum quidem, aut Deos fatetur, sed providentiam omnem denegat, & Deismus, qui Deum unum, & providum fatetur, sed revelationem omnem impugnat. Unde Atheis, & Epicureis nulla est Religio: Deistæ Religionem admittunt, sed mere naturalem, ut multi sunt nostrorum temporum Philosophastri. Ad Paganos etiam amandandi sunt Mahometani, Sinæ, & Polithei, sive plurium Deorum cultores. Hæreticorum plures sunt sectæ, ut Ma-

Manichæorum, Arianorum, &c. de quibus in Prologomeno secundo actum est. His accensendi etiam sunt Apostatæ. Apostasia enim (*qu.* 12. *ar.* 1.) non importat speciem infidelitatis ab hæresi distinctam, sed quamdam circumstantiam aggravantem addit. Hæreticus enim ut quis dicatur, sufficit, si unum fidei articulum negaverit, in reliquis Religione Christiana, & fidei externa saltem professione retenta: Apostata autem non dicitur, nisi omnem omnino Religionem, & fidei externam professionem exuerit ad Paganismum, ut Julianus Augustus, vel ad Judaismum, ut Spinosa, aut alterius Religionis professionem, vel apertam omnium negationem deflectens. Primo namque homo Deo conjungitur per fidem. Submoto autem priori, id, quod est posterius, removetur. Unde qui a fide discedit, omnino a Deo videtur separari. Et ideo talis antonomastice Apostata dicitur, quamvis aliis etiam modis Apostata dicatur, vel qui divinis præceptis obedientiam negat, vel qui a suscepto vitæ instituto, per quod se divino cultui mancipaverat, retrocedit, de quo Apostasiæ genere alibi dicetur. (*l. XII.*)

3. Circa infideles autem in genere plura disputantur a Theologis, quæ brevi calamo perstringere operæ pretium erit. Et primo quidem statuendum cum D. Thoma (*qu.* 10. *arti.* 4.) contra Lutherum, & Bajum, non omnia infidelium opera esse peccata, atque adeo posse infideles morale aliquod bonum velle, & operari, ut parentes colere, subvenire egenis &c. Quamvis enim infidelitas peccatum sit, quod maxime hominem a Deo separat, nullum tamen peccatum totum naturæ bonum corrumpit. Malum enim non est nisi in natura bona, ut alibi ostensum est. Licet igitur infidelis ratione habitualis peccati, saltem originalis, non possit operari bona opera, scilicet æternæ vitæ meritoria; tamen bona opera, ad quæ sufficit bonum naturæ, aliqualiter operari potest. Unde non oportet, quod in omni suo opere peccet, sed tunc peccat, quando aliquid ex infidelitate operatur. Quod & argumento optimo Augustini confirmat D. Thomas: Sicut enim fidelis potest aliquid operari, quod non referat ad finem fidei, venialiter, aut mortaliter peccando; ita etiam potest Infidelis aliquid ex suo genere bonum operari, quod non referat ad finem infidelitatis. Locum Augustini, & aliorum Patrum, sicut & testimonia Scripturarum, & Conciliorum dedimus supra, (*prop.* 3.) ubi etiam Lutheri argumentis respondimus contendentis, omnia peccatorum opera esse peccata.

4. Possunt tamen nonnulla de Infidelitate dici, quæ majorem videntur habere difficultatem. Nam sine recta intentione nullum esse potest morale bonum. (*Matt.* 16.) Si enim oculus tuus nequam est, totum corpus tuum tenebrosum erit; sed intentio recta esse non potest

test sine fide; ipsa enim intentionem dirigit: ergo. Secundo: omne opus moraliter bonum Deo placet; (*Hebr.* 11.) sed sine fide impossibile est placere Deo: ergo sine fide nullum est bonum morale. Ex quo capite Prosper: (*ad obj. Gall.*) Nihil operis ex mortuis, nihil justitiæ procedit ex impiis: Sine fide enim impossibile &c. & (*Rom.* 14.) omne, quod non est ex fide, peccatum est. Fulgentius quoque (*ap. Azor. l.* 8. *Instit. Mor. c.* 25. *T.* 1.) ex duplici illo Pauli testimonio probat, Gentes non nisi per fidem fuisse justificatas. Inde etiam Gregorius: (*l.* 2. *Mor. c.* 15.) Si non prima fides in corde gignitur, reliqua quæque esse bona non possunt, quamvis bona esse videantur, quia sine fide impossibile est &c. Inde etiam Bernardus: Quis rectum dicat hominem non placentem Deo? Sine fide autem impossibile est &c. Bona enim, ait Clem. Alex., nisi a bonis possideri non possunt; boni autem Christiani sunt; ab solis ergo Christianis, seu fidelibus bona possideri possunt. Consonant his Beda, Origenes, Hieronymus, & Augustinus, quorum nonnulla loca alibi attulimus.

6. Hæc tamen omnia facile enodantur. Ad primum nego minorem, & inclusam probationem distinguo: fides dirigit intentionem ad bonum supernaturale, quod sine illa cognosci, aut appeti nequit, concedo; ad bonum omne homini connaturale, nego. Hoc enim, sicut naturali rationis lumine cognosci potest, ita quæri, & appeti. Solutio in terminis est D. Thomæ. (2. 2. *q.* 10. *art.* 4. *ad secundum.*) Ad secundum respondeo, verbum Apostoli intelligendum de operante, non de opere. Quamvis enim infidelis possit aliquid facere, quod Deo placet; ipse tamen sine fide Deo placere non potest; bonitas autem, & ordo rationis, qui in opere relucet, Deo placet, a quo est omne bonum tam morale, quam naturale. Prosperi, Fulgentii, & Gregorii loca, sicut Hieronymi, & Augustini, atque aliorum supra explicuimus. Pro Bernardi, Clem., & similibus aliorum PP. loquutionibus dicendum est, ut Glossam in cap. 14. ad Romanos exponit D. Thomas: (*ibid.ad*1.) quod verbum illud, nimirum: omnis Infidelium vita peccatum est, intelligendum est, vel quia infidelium vita non potest esse sine peccato, quum peccata sine fide non tollantur, vel quia quidquid agunt ex infidelitate, peccatum est... (*in corp.*) vel quia non possunt operari bona opera, quæ sunt ex gratia, nimirum opera meritoria, in quo sensu dicitur justus ex fide vivere, quia non vivit spirituali vita, nisi ex fide, quæ per dilectionem operatur. Verbum autem Pauli ad Rom.: omne, quod non est ex fide &c. licet Augustinus, Prosper, & Fulgentius in locis allegatis de fidei virtute interpretati fuerint, tamen & eorum, & communis aliorum PP., & Theologorum sententia est, sic intelligendum, ut omne quod

bona

bona fide, id est recta conscientia non agitur, peccatum sit, quasi dixerit: Quidquid agis credens, id tibi facere non licere, peccatum est. Ita Bellarminus, Suarius, & plene hoc de argumento Azorius. (2. *Inst. lib.* 3. *c.* 29, *& lib.* 8. *cap.* 25.)

6. Statuit secundo D. Thomas, eos infideles, qui nunquam fidem susceperunt, ut Pagani, Judæi &c. nullo modo esse ad fidem compellendos, quia credere voluntatis est. Cætera enim potest homo nolens; credere autem non nisi volens, ut Augustinus inquit. (*tr.* 26. *in Joan.*) Si tamen infideles inter fideles versentur, & blasphemiis, aut malis persuasionibus, vel apertis persequutionibus fidem aliorum impedirent, ab hujusmodi ut cessent, si facultas adsit, vi compelli possunt. (*ibid. art.* 8.) Et propter hoc fideles Christi contra Infideles bellum movent, non quidem ut eos ad credendum compellant, quia etiamsi eos vicissent, & captivos haberent, in eorum libertate relinquerent, an credere vellent, sed ut eos compellant, ne fidem aliorum impediant. Dubiæ tamen quæstionis est, an saltem ad audiendum ea, quæ sunt fidei, infideles compelli possint? Et quidem si infideles sint Christiano Principi subjecti, non est dubium, eos ad audiendum fidei verbum compelli posse saltem mulcta aliqua, aut pecuniaria pœna detrectantibus imposita. Constat ex Const. Greg. XIII. incip. Sancta Mater, & alia Nicolai III. ejusdem argumenti, quibus Judæi in Pontificia ditione degentes ad fidem audiendam convenire jubentur sub quadam pœna pecuniaria. Quod quare alii Christiani Principes cum aliis Infidelibus sibi subditis facere non possint? Ita Azorius. Contraria tamen sententia omnino tenenda est, quam & probabiliorem putat Castropalaus (*Tract. de Infid. disp.* 2. *p.* 6.) citans pro eadem Salmeronem, & Valentiam. Ratio autem est, quia finis, & medii, ut conducentis ad finem eadem est ratio, & similiter est de utriusque rectitudine, atque honestate judicandum: qui enim cogi non potest ad uxorem ducendam, nec cogi poterit, ut fœminam invisat, atque ejus dotes inquirat; sed ad amplectendam fidem nemo etiam subditus cogi potest: ergo neque cogi potest ad audiendam prædicationem Evangelii, quæ solum assumitur ut medium ad conversionem. Ut tamen rei veritas magis innotescat, contra vertatur argumentum, & ut inquit Pers. sat. 4.

. . . . adverso spectetur mantica tergo.

Si enim Mahometanus quisquam, aut alius infidelis Princeps Catholicos, aut Christianos in sua ditione degentes sub pœna pecuniaria, aut etiam amissionis omnium bonorum, quod Romæ fieri Castropalaus

laus scribit, adigeret ad Alcoranum, vel Augustanam Confessionem audiendam, ea esset vera compulsio ad finem fidei abnegandæ: ergo & nostra vera compulsio est ad finem fidei amplectendæ. Dices: illam esse compulsionem ad finem malum; hic ad bonum. Fateor; sed non hic de fine agitur, sed de compulsione ipsa, quæ quamvis sit ad bonum, per se mala est. Nam profecto si alius me ad furandum, alius me ad subveniendum egeno compelleret, finis diversus esset, ibi malus, hic bonus; sed utrobique compulsio mala esset. Dices: hic neminem cogi ad fidem amplectendam, sed eam auditionem solum juberi, per quam sint in statu discernendi veram religionem a falsa. Sed hoc supra impugnatum est. Qui enim non potest cogere ad finem, nec potest cogere ad id, quod solum assumitur ratione finis. Et ob eandem rationem, saltem existimatam, etiam Mahometanus, aut quivis infidelis Princeps Christianos, vel Catholicos ad suæ auditionem compellens, nullam diceretur violentiam committere.

7. Quod si consuetudinem Romanam opponas. Castropalaus respondet, illam Judæis impositam non esse pœnam, sed tributum quoddam, quod Papa juste exigere potest ab illis, quibus gratis in terris suis degere permittit. Hæc tamen responsio frivola est. Scimus enim, Principes jure a suis subditis tributa quædam exigere; sed an tributum aliquod coactivum in materia Religionis, atque eam ob causam imponi possit, hoc dubitamus. Præsertim quum alia tributa Princeps ab Judæis exigere possit, atque exigat. Et quia simili jure possent Infideles Principes fidelibus tale tributum imponere. Secundo igitur respondeo, constitutiones, & statuta Rom. Pontificum in temporalibus suorum subditorum non esse leges Ecclesiæ, sed privatas consuetudines, sicut cæterorum regnorum. Et de his intelligendum est illud Ambrosii: in omnibus sequi cupio Romanam Ecclesiam; sed & nos hominis sensum habemus, ut videamus si quid alibi melius geratur. Et Hieronymi: (*Epist. ad Evang.*) Quid mihi Romanam consuetudinem opponis? Major est orbis urbe &c. Tertio respondeo, ubi diversæ sunt opiniones, & visa hominum, nullius singulare factum esse improbandum, sed unumquemque posse in suo sensu abundare sine Principum Catholicorum, & maxime Romanorum Pontificum criminatione, immo cum veneratione maxima. Quod si infideles Christiano Principi subjecti ad fidem audiendam compelli non possunt, multo minus ii, qui sub fidelium dominio non sunt. Omnis enim coactio præceptum, & omne præceptum jurisdictionem supponit: ergo quum supponantur Infideles Christiano Principi non subditi, nullo modo possunt ad fidem audiendam compelli, ut constans est omnium Theologorum sententia apud Suarium, Azoriumque, apud quos & multas

alias

alias quæstiones reperies de his, quæ possunt Christiani Principes in subditos, aut non subditos infideles. Verbo dicendum. In alterum fieri non potest, quod in te juste fieri non posse arbitraris. Omne igitur illud, quod justum titulum præberet infidelibus, v. g. Saracenis ad inferendum bellum Christianis, etiam justum titulum præbet Christianis ad inferendum bellum Saracenis. Sicut ergo Christiani Mahometum, & ejus dogmata verbis, & scriptis irridemus, & diris devovemus: sicut infideles nobis subjectos gravioribus, (sed alioqui licitis) impositionibus supra nostræ Religionis homines oneramus: sicut subditis infidelibus usum suæ Religionis publicum, sacrificia, templaque probemus: sicut ipsis omni jurisdictione, honore, & officio publico interdicimus: sicut prædicationis, aut mercaturæ, vel alterius rei prætextu ad nos venientes possumus non admittere, nec tamen propterea justo bello ab Saracenis impugnari possemus, ita si ea omnia Saraceni, aut Pagani, vel infideles quicunque adversus nos faciant, non propterea bellum ipsis inferendum est; contra vero sicut justo bello nos invaderent, si eorum delubra incenderemus, Idola frangeremus, aut eos solemnitates, & ritus suos celebrantes irrideremus palam, lapidaremus, perturbaremus &c. ita eosdem talia in nos agentes ferro, atque armis invadere licebit. Unde in Concilio Illiberitano (*Can.* 6.) sapienter institutum est, eum, qui invitis Paganis Idola per vim fregerit, quoniam hoc nec in Evangelio scriptum est, nec uspiam Apostoli fecisse inveniuntur, hunc, inquam, si ob eam causam occisus fuerit, in numero Martyrum non censendum.

8. Contra præjactam vero D. Thomæ doctrinam opponunt primo illud, quod servo dicitur apud Lucam (*cap.* 14.) in parabola: Compelle eos intrare. Secundo Gregorium (*l.* 4. *Epist.* 26.) Episcopo cuidam scribentem de quodam rustico: tanto pensionis onere gravandus est, ut ipsa exactionis suæ pœna compellatur ad rectitudinem festinare. Tertio: Princeps, qui Judæos omnes sibi subditos editione sua jubet excedere, nisi ad Christum convertantur, eos ad fidem aliquo modo compellit: sed aliqui Principes Christiani ob id factum laudantur, ut Sisebutus, de quo in Concilio quodam Toletano legitur: Excellentissimus, & Christianissimus Princeps ardore fidei inflammatus cum regni sui Sacerdotibus in suo regno degere non sinit eum, qui non sit catholicus &c. ergo licet infideles sibi subditos ad fidem amplectendam compellere. Unde & Sisebuti exemplum sequuti sunt postmodum Ferdinandus, qui Catholicus dictus est, Philippus, & alii. Ad horum primum dicitur, illud *Compelle intrare* eodem sensu intelligendum esse, quo Ecclesia Deum orat, ut rebelles nostras compellat ad se propitius voluntates. Loquitur enim textus de compulsione, non coactionis, sed efficacis persuasionis vel per aspera, vel per levia,

via, ut D. Thomas loquitur, (22. *de Ver. art.* 9.) & Innocent. in cap. Majores de Baptism. ubi: intelligitur, inquit, de compulsione per instantiam rationis, non per severitatem gladii materialis, vel per violentiam temporalem, quia exequutio materialis gladii est illi servo, id est, prædicatoribus, & Apostolis in persona Petri a Domino interdicta. Neque contrarium docuit Aug., qui etiam ab adversariis citari solet. Solum enim contra Donatistas contendit, Hæreticos, quales ipsi erant, etiam pœnarum temporalium terrore, & flagellis ad fidem revocandos; non autem eos, qui nunquam fidem susceperunt. Qua distinctione utitur etiam Innocentius citatus, & D. Thomas, nec non Concilium Toletanum Quartum, & habetur in cap. Judæis, distinctione 45, de qua mox. Similiter Gregorius (quod erat secundum) de rustico baptizato loquitur, qui ea ratione Episcopo subjectus. Nam quid juris esset Episcopo in non baptizatum? Ad Tertium distinguo minorem: Sisebutus Rex laudatur ob id factum ex pio zelo, & animo facientis, concedo; ex natura, & conditione rei factæ, nego. In eodem enim Concilio, in quo Sisebutus Rex laudatur, ejus factum non probatur, immo in posterum fieri prohibetur. Legitur enim ibi: De Judæis præcipit sancta Synodus, nemini deinceps ad credendum vim inferri ... Non enim tales inviti salvandi sunt, sed volentes . . . Ergo non vi, sed libera arbitrii sui voluntate, & facultate, ut convertantur, suadendi sunt, non potius impellendi. Qui vero jam pridem ad Christianitatem coacti sunt, sicut factum est temporibus Religiosissimi Principis Sisebuti . . . oportet, ut fidem, quam etiam vi, vel necessitate susceperunt, tenere cogantur. Existimavit ergo Concilium, per Edictum Sisebuti Judæos fuisse ad Christianitatem coactos, & fidem vi, ac necessitate suscepisse, quod ne deinceps fiat, prohibet.

9. Dices: ergo non licet Principi diversæ Religionis homines ex aliqua ditionis suæ civitate, vel toto suo regno expellere, quod præter citatos Sisebutum, Ferdinandum, & Philippum etiam Justinianus anno sui Imperii tertio fecisse dicitur apud Paulum Diaconum. (*in vit. Just.*) Consequentiam hanc plane concedunt Oldradus, Albericus, Alexander Imolensis, atque alii veterum J. Consultorum: negant Simancas, Azorius, Castropalaus, & plerique recentiorum cum novissimo Eybelio (*de jur. Pr. lib.* 2. *c.* 1.) Respondeo, cum distinctione loquendum. Si enim Infideles hujusmodi (idem hic dicendum de Hæreticis) multos jam annos sub Regum tutela, quiete, & pacifice vixerint sine ullo Religionis veræ, aut publicæ tranquillitatis incommodo, non posse sine nova, & quidem gravissima superveniente causa cogi ad solum mutandum. Habent enim jus, sicut quicumque alii cives ad patrium, & natale solum conservandum. Exilium autem

per sese est pœna gravissima. Item dicendum, non posse in exilium amandari sub ea conditione, nisi ad fidem convertantur, quia hoc esset eos ad fidem cogere, cum periculo fidei simulandæ ad redimendam vexationem. Quod si ex eorum consortio aut Religioni Christianæ, aut publicæ tranquillitati periculum immineat, non dubium est, quin ab toto regno expelli possint, & ita contigisse credendum est sub Ferdinando, Philippo, & Justiniano. Quod si semel admissi, & pacifice per annos multos sub Dominorum suorum naturalium regimine, & patriis legibus degentes sine nova causa juste expelli possunt: ergo similiter non erit injurius Turca Christianis, aut Hæreticus Princeps Catholicis, si eos per multos annos ibi commorantes, natos, stabilitos sine nova causa e regnis suis pellant. Sed de his satis.

10. Ex dictis autem patet falsitas alterius opinionis quorumdam juris Interpretum asserentium, ob peccata contra naturam juste posse Paganis, etiam non subditis bellum inferri. Quod Ginesius quidam Sepulveda olim tenuit. Distinguenda enim sunt, ut recte Azorius monuit (*l.* 8. *Inst. Mor. c.* 24. *T.* 1.) duo peccatorum genera contra jus naturale. Alia enim sunt cum humanæ societatis injuria, & nocumento conjuncta; alia, per quæ vicinorum, aut proximorum jus, aut persona non læditur. Si de hoc posteriori jure naturæ loquamur, quo v. g. Pagani idola colunt, præposteram venerem exercent, humanis carnibus vescuntur &c. nequeunt propterea infideles non subditi vi, atque armis ad jus naturæ servandum compelli. Ita Soto, Victoria, Bannez, Covarrubias, Valentia, Suarez, Azorius, primi inter recentiores Theologi. Ideo enim unus homo alterum contra naturam peccantem punire non potest, aut eum vi, atque armis compellere; quia coactio supponit jurisdictionem, quam privatus in privatum non habet; sed tales Pagani supponuntur non subditi: ergo non possunt ad hoc jus naturæ servandum vi compelli. Item: si hoc possunt Christiani in infideles, etiam infideles idem poterunt in Christianos, nam ad jus naturæ omnes æque tenemur. Item: multo magis id poterunt unus Christianus Princeps in alium: ergo si aliquis Princeps Christianus hujusmodi peccata in suo regno non puniat, poterit alius ob ea regnum ejus invadere, & ad jus naturale servandum armis cogere. Peccata vero contra jus naturæ, quæ in humanæ societatis incommodum, ac nocumentum vergunt, ut si fidem non servent, si legatos violent, si homicidiis, furtis, rapinis in vicinos grassentur, aut sibi subditis talia permittant, neque admoniti ab iis, quæ compescere possunt, ac debent, eos coerceant, licite possunt, ut ab his injuriis abstineant, vi, atque armis compelli. His enim legibus violatis, plane consequitur, ut innocentes multis malis, atque ærumnis affi-

afficiantur. Jure autem naturali proximorum injuriam propulsare & possumus, & debemus, talesque veluti noxias feras, atque humanæ societatis hostes ferro, & flammis debellare.

11. Statuit 3. D. Thomas, (2. 2. *q.* 10. *art.* 12.) non solum infideles adultos ad fidem nullo modo cogendos; sed nec eorum filios nondum rationis compotes invitis parentibus baptizandos. Consuetudo enim Ecclesiæ, ut D. Thomas loquitur, id nunquam habuit, ut Judæorum, aut Paganorum etiam Christiano Principi subditorum filii, invitis parentibus baptizentur: quamvis fuerint retroactis temporibus multi Christiani, & Catholici Principes potentissimi, ut Constantinus, & Theodosius, quibus familiares fuerunt Sanctissimi Episcopi, ut Silvester Constantino, Ambrosius Theodosio, qui nullomodo prætermisissent hoc ab eis impetrare, si rationi consonum invenissent. Et ideo periculosum videtur, hanc assertionem (quam Scotus tenet) de novo inducere, ut præter consuetudinem in Ecclesia hactenus observatam, Judæorum, aut quorumcumque Infidelium filii, invitis parentibus, baptizentur. Et hujus ratio est duplex. Una quidem propter fidei periculum. Si enim pueri nondum rationis compotes baptismum susciperent, postmodum, quum ad usum rationis pervenirent, de facili possent a parentibus induci, ut relinquerent, quod ignorantes susceperunt, & hoc vergeret in fidei detrimentum. Alia vero ratio desumitur ex naturali justitia. Filius enim est naturaliter aliquid patris. Et primo quidem secundum corpus a parentibus non distinguitur, dum matris utero continetur. Post nativitatem autem, antequam usum rationis habeat, continetur sub cura parentum, sicut sub quodam spirituali utero, in quo statu ab irrationalibus non differt. Unde sicut bove, aut equo alterius nemo uti potest, aut quicquam de eo disponere domino invito, ita contra justitiam naturalem esset, si puer ante rationis usum a cura parentum subtrahatur, vel de eo aliquid invitis parentibus ordinetur. Quod autem de Parentibus, idem de Tutoribus, & Curatoribus dicendum est, ad quos, parentibus sublatis, infantium tutela, & cura pertinet. Cessat vero ratio D. Thomæ, si alteruter parentum fidelis sit, cap. Judæi. 28. q. 1. cap. ex litter. de Convers. Infid. Item si a parentibus expositi, ac derelicti fuerint, vel bello capti, aut ab aliis furto, aut per violentiam sublati, vel empti in potestatem fidelium devenerint. Perinde enim est, ac si essent omni parentum auxilio destituti, unde eorum cura ad eos devolvitur, in quorum potestatem pervenerint. Non tamen cessat, si parentes, aut eorum alteruter infantem baptizari petat, baptizati curam iterum assumpturus. Idem enim manet subversionis periculum, uti recte animadvertit Azorius.

12. Circa infidelium porro supra fideles, aut horum supra infideles

jurisdictionem, & dominium eadem supra posita distinctio servanda est. Nam si infideles fidelibus subditi sunt, omni infideles authoritate, ac dominio privantur. Cap. quum sit, cap. Ex speciali de Judæis. cap. Nulla, dist. 24. cap. Constituti 17. qu. 4. ubi etiam excommunicari jubentur, qui hæc munia, & publica officia Judæis committunt, cap. Judæi 2. de Judæis, capit. Nulli eod. tit. ubi infideles, aut nati, aut empti, aut quoquomodo acquisiti servi dominio privantur, si servus Christianus fiat; capit. Majores de Bapt. ubi ab infidelis Patris potestate eximitur filius, si baptismum susceperit, cap. ad hæc, cap. Etsi Judæos, de Judæis, ubi prohibentur fideles infidelibus famulari, nominatim ne fœminæ Christianæ infidelium nutrices sint. Si autem infideles nec temporaliter Ecclesiæ, nec ejus membris, id est, Christianis Principibus subjacent, non possunt ratione solius infidelitatis, aut jurisdictione, aut dominio in subditos fideles, aut infideles privari. Nam si

. . . . adverso spectetur mantica tergo,

Sicut Turca non posset ex sola causa Religionis Christianum Principem omni in Turcas, aut Christianos jurisdictione, aut dominio privare, ita neque poterit Christianus Principem Mahometanum omni in Turcas, & Christianos jurisdictione spoliare, ac dominio. Ratio autem D. Thomæ (*ibid. art.* 10.) est, quia dominium, & prælatio introducta sunt ex jure humano; distinctio autem fidelium, & infidelium est ex jure divino; jus autem, quod est ex ipsa natura humana præsupponitur juri divino, quod est ex gratia, ab hocque perficitur, non evertitur, gratia enim supponit naturam, unde dictum est: prius quod animale, deinde quod spirituale . . . Distinctio ergo fidelium, & infidelium secundum se considerata non tollit dominium, aut prælationem Infidelium supra fideles, & multo minus supra infideles.

13. Sed contra hanc D. Thomæ doctrinam opponitur primo: Nam Alex. VI. Indias Occidentales, & Insulas adjacentes divisit inter Reges Hispaniæ, & Lusitaniæ; at eas regiones dividere non potuit, nisi nativos Principes ea jurisdictione, & dominio privatos existimaret, neque id existimare potuit, nisi ratione infidelitatis: ergo Infideles hoc solo titulo omni jurisdictione, ac dominio non solum infideles, sed in infideles etiam ipso jure privati existimandi sunt. Opponitur factum item ab S. Gregorio I., qui in privilegio quodam concesso Monachis Sancti Medardi: Si quis, ait, Regum, Antistitum, Judicum hujus nostræ præceptionis decreta violaverit, cujuscumque dignitatis, aut sublimitatis honore privetur: ergo multo magis ob infidelitatem poterit quivis Rex, aut Princeps dominio, aut jurisdictione

ne privari. Quod & multorum Pontificum exemplo confirmari potest. Nam Zacharias Pontifex Childericum Galliæ Regem deposuit, & Pipinum Regem creavit. Leo tertius a Græcis ad Germanos Imperium transtulit. Gregorius VII. Henricum IV. Imperatorem; Innocentius III. Othonem IV., Innocentius IV. Federicum II. Imperatorem regno privavit, & Sanctio Lusitaniæ Regi Coadiutorem dedit, quod habetur in cap. Ad Apostolicæ de sent. & re jud. & in cap. Grandi de exces. Prælator. negl. suppl. Clemens item VI. Ludovicum Imperatorem a Joanne XXII. excommunicatum regno dejecit. Huc etiam accedit factum Gregorii V., qui septem illos Romani Imperii Electores constituit, quæ omnia facta coætaneis, & fide dignis testibus probant Bellarminus, & alii. Accedit denique magnum momentum, authoritas D. Thomæ ajentis: Ad Ecclesiam non pertinet punire infidelitatem in his, qui nunquam fidem susceperunt . . . sed infidelitatem illorum, qui fidem susceperunt, potest sententialiter punire, & convenienter in hoc puniuntur, quod subditis fidelibus dominari non possint . . . Et ideo quam cito aliquis per sententiam denuntiatur excommunicatus propter apostasiam a fide, ipso facto ejus subditi sunt absoluti a dominio ejus, & juramento fidelitatis, quo ei tenebantur. Accedunt huic D. Thomæ sententiæ omnes Scholastici authores, qui directam, aut indirectam Romani Pontificis in temporalia Regum potestatem tuentur.

14. Ad primum cum Cardin. Bellarmino (*l. 2. de Rom. Pontif. c. 2.*) respondeo: non divisit Alex. VI. ad eum finem, ut Reges illi proficiscerentur ad debellandos reges novi orbis, & eorum regna occupanda; sed solum ut eo adducerent fidei Christianæ prædicatores, & protegerent, ac defenderent tam prædicatores ipsos, quam Christianos ab eis conversos. Et simul ut impediret contentiones, & bella Principum Christianorum, qui in illis novis regionibus negotiari volebant. Similiter Alexandri constitutionem intellexerunt Gregorius Lopez, & Victoria Hispani Doctores, quos citat, & sequitur Castropalaus. Nullam ergo jurisdictionem Alex. VI. exercuit, neque in infideles, quoniam nihil in eos decrevit, neque in Reges Hispaniæ, & Lusitaniæ, dum ab eis interpellatus arbitri more litem composuit. Quæ vero adduntur, quamvis ad præsentem quæstionem non pertinent, ubi de infidelibus, qui nunquam fidem susceperunt, disputamus; tamen ob paritatem rationis opposita dissolvemus. Et primo quidem illud Gregorii, an ipsius sit, incertum est. Et quamvis ipsius forent, clausulæ erant, quæ in hujusmodi scriptis more potius imprecantis, quam sententiam ferentis, adjiciebantur, ut Mabillonius adnotavit. Nam Gregorius præceptionis, aut jussionis verbum petit a suis auribus removeri, & Imperatores, quos inter nequissimum Pho-

Phocam, Dominos suos appellavit. Zachariæ factum Romani Pontificis in Regum temporalia jurisdictionem non probat. Nemo enim Theologorum, etiam Pontificiæ potestati addictissimorum, dixerit ob causam socordiæ, & ineptitudinis posse Regem a Pontifice suis regnis spoliari, & in monasterium detrudi, quod de Childerico factum. Zacharias ergo non Childericum deposuit, sed populo, & Regni Proceribus cum deponentibus consensit, ut exponit Glossa. Quod autem Regni Proceres Pontificiam confirmationem exquisierint, pietatis potius, quam necessariæ submissionis fuit, quod etiam de aliis Populorum, & Principum ad sedem Apostolicam recursu in rebus similibus dicendum est. Vid. Nat. Alex. in sæc. Octav. dissert. 2. Ad Leonis III. factum respondeo, eum nullam jurisdictionem, aut dominium in terras Imperii, quas justo bello acquisierat, Carolo Magno contulisse; quod & ipse Bellarminus fatetur; sed Imperatoriæ dignitatis titulum, quod in Augustulo ante trecentos ferme annos in occidente sub Gothis defecerat, Pontificem renovasse, ut haberet Romana Ecclesia adversus infideles, hæreticos, & seditiosos Tutorem, quod officium repudiasse jam pridem Imperatores Orientis videbantur. Verba sunt Caroli Sigonii lib. 4. ad ann. 801. Nec aliud probant omnia testimonia, & rationes a Bellarmino adducta totis tribus libris de Translat. Imp. Romani. Ad exempla S. Greg. VII. contra Henricum IV., Innocentii III. contra Othonem IV., Innocentii IV. contra Federicum II, & Sanctium Regem Lusitaniæ, tum Clementis VI. contra Ludovicum Imperatorem dicendum: Romanos Pontifices etiam Sanctissimos, & Sapientissimos nonnunquam decisiones suas Sententiis Doctorum accommodasse, quæ sua ætate communes erant, & probabiliores videbantur. Unde eorum zelus, & propositum non est improbandum, nec tamen omnia facta imitanda. Erat autem eo tempore communis Doctorum opinio, Excommunicatum ipso jure ab omni jurisdictione, & dominio in fideles esse privatum, quod & D. Thomas scripsit. Quum ergo R. Pontifex Imperatorem, aut principem a fide deviantem excommunicare possit, quod nullus negat, consequenter & ipsos regno, ac jurisdictione omni privare posse dicendus est. Sed hæc argumentatio vim nullam habet, & si ullam haberet, non solus Romanus Pontifex, sed etiam Regiæ Urbis Episcopus, immo & Palatii Parochus in temporalia Regum indirectam jurisdictionem habere dicerentur, nam & hi spiritualem jurisdictionem habent in Reges. Idem dicendum est de facto Gregorii II. adversus Leonem Iconomachum, quem Italiæ tributis spoliasse dicitur, quamvis id Natalis Alexander, (*dis.* 1. *sæc.* 8.) & eo multo antiquior Onophrius Panvinius (*lib.* 4. *de var. Pont. creat.*) inter fabulas recenseant. Quod vero additur de Septem Electorum creatione, in dubio

est

est: Nec enim de Pontifice, qui eos designaverit, constat. Nam Bellarminus Gregorio V., & hoc est communius, Panvinius Gregorio X., alii cum Natali Joanni XII., alii Innocentio IV. id factum attribuunt. Quisquis autem id fecerit, certum est, non tam propria authoritate, quam ex eorundem Germanorum Principum consensu, & recursu fecisse ad bella, & contentiones vitandas, & tranquillitatem Electionis firmandam. Unde quæ dicitur *Bulla Aurea*, prodiit de Imperii, Principum, & Ordinum consensu. Nam si ex sola Pontificis authoritate jus Electionis habuissent, non posset eligentium numerus mutari, & uni auferri, alteri concedi sine Romani Pontificis interventu, & consensu. Atqui quum jus illud nostro sæculo Comiti Palatino fuit ademptum, & Bavariæ Duci concessum, iterumque tranquillitatis publicæ causa Com. Palatino restitutum, simulque Bavariæ Duci servatum, Pontificum nequaquam intercessit authoritas, sed Imperatoris simul, & Imperii consensus, & inter Principes illos facta pactio pace Monasteriensi firmata est. Nunc quoque temporis Duci Hannoveriensi Electoratus jus ab Imperatore fertur delatum, reclamantibus plurimis Principibus, qui non ad Pontificis authoritatem, sed ad arma pro tuendo Imperii jure dicuntur confugere. Verba sunt Francisci Fevii, non contemnendi Theologi in tr. de Legibus. (*q.* 4. *art.* 4.) Ex his autem patet responsio ad authoritatem D. Thomæ, de qua etiam infra dicendi locus erit.

15. Non solum autem (*qu.* 10. *art.* 9.) prohibetur fidelibus, ne sponte Infidelium se jurisdictioni submittant, verum etiam ne cum infidelibus communicent. Communicatio autem alicujus dupliciter prohiberi potest. Primo in pœnam illius, cui communio fidelium subtrahitur. Pœnæ autem impositio jurisdictionem supponit. Ecclesia vero nullam jurisdictionem habet in eos, qui nunquam fidem susceperunt. Hoc ergo modo Ecclesia non interdicit fidelibus communionem infidelium, qui nunquam professi sunt fidem, scilicet Judæorum, aut Paganorum, quia non habet de eis judicare, ut Paulus ait, (1.*ad Cor.*5.) nimirum spirituali judicio, sed temporali, & hoc solum, quum inter fideles commorantes crimen aliquod committunt, ob quod temporaliter a fidelibus puniantur. Solum igitur hoc modo, nimirum in pœnam, interdicit Ecclesia fidelibus communionem illorum Infidelium, qui a fide suscepta deficiunt, vel eam corrumpendo, sicut Hæretici, vel omnino ab ea recedendo, sicut Apostatæ. In utrosque enim horum excommunicationis sententiam profert. Secundo potest communio prohiberi in cautelam eorum, quibus interdicitur, ne aliis communicent. Et quantum ad hunc secundum modum videtur esse distinguendum juxta diversas conditiones personarum, negotiorum, ac temporum. Si enim aliqui ita fuerint in fide firmi, ut ex eorum cum infide-

fidelibus communicatione conversio infidelium magis sperari possit, quam ipsorum subversio, non sunt prohibendi a communicatione Infidelium, qui nunquam susceperunt fidem, Judæorum nimirum, aut Paganorum, maxime si necessitas urgeat. Si autem sint simplices, & infirmi in fide, de quorum subversione probabiliter timeri possit, prohibendi sunt ab infidelium communicatione, & præcipue ne magnam familiaritatem cum eis habeant, vel absque necessitate eis communicent. Nominatim vero casus aliqui habentur in jure prohibiti, non quidem pro omnibus Infidelibus, sed pro Judæis, & Saracenis, qui ad hos undecim reduci possunt. Primo enim convictus, sive habitatio cum eis prohibetur cap. ad hæc, cap. Judæi. Secundo de Judæis. Secundo Azymorum Judaicorum comestio. Tertio iis Medicis uti. Quarto ab eis Medicamenta accipere. Quinto cum eis in balneo lavari. Hi quinque casus habentur in cap. Nullus 28., qu. 1. & iisdem fere verbis in Conc. Lateran. sub Alex. III. Sexto cum Judæis convivari, id est, ut Castropalaus exponit (*loc. cit.*) eos nominatim invitare, aut ab eis invitatus ire, cap. omnes 28. qu. 1. Septimo Judæorum filios lactare, tamquam eorum nutrices, cap. ad hæc de Judæis. Quamvis autem in cit. cap. dicatur: in domibus eorum, tamen etiam extra Judæorum domos id prohibitum censent Azorius, & Suarez, alias, inquiunt, nihil in eo canone prohiberetur, nisi convivere, & famulari Judæis, quæ jam per alios canones prohibita sunt. Contrarium tamen tenet cum aliis Castropalaus. Octavo prohibentur Christiani famulari Judæis, quod intelligendum est cum eodem de famulatu immediato, & personali. Nam colonos, aut mercenarios esse Judæorum non esse prohibitum, patet ex usu Italiæ, & ipsius Status Pontificii. Nono Collegio, aut Universitati Judæorum legatum aliquod relinquere, leg. Quod Cornelia C. de Judæis. cap. si quis Episcopus de Hæreticis. Decimo cum eis matrimonia contrahere leg. ne quis 5. Co. eod. Undecimo arma, cibaria, vestes Judæis, aut Saracenis contra Christianos bellum gerentibus deferre. De quibus omnibus vide citatos Azorium, Suarium, Castropalaum, & Canonici, ac civilis juris Interpretes ad multa singularia descendentes.

16. Jam vero secunda ex dictis Infidelitatis species est Hæresis, quæ definitur: pervicax assensus errori cuicumque veritati revelatæ contrario. Requiritur ergo primo ad hæresim, ut sit error, quod ad mentem spectat. Unde qui ex ira, aut metu, aut jocandi gratia quicquam contra fidem profert, aut agit, sine interno animi dissensu, non est Hæreticus. Secundo requiritur, ut sit pervicacia in voluntate. Qui enim vera, & sufficienti informatione destituti simpliciter credunt ea, quæ a parentibus, vel Prædicatoribus suis audiunt pro fidei articulis, pervicaces dici non possunt, atque adeo neque Hæretici, nisi

nisi materialiter. Tertio requiritur, ut error sit contra veritatem divinitus revelatam. Unde si quis pervicaciter defenderet errorem aliquem in Geometria, v. g. sinum totum non esse æqualem tangenti grad. 45., aut quid huic simile, non esset Hæreticus. Revelatam autem dico revelatione, de qua certissime constet, aut per propositionem Ecclesiæ, aut quocumque alio modo. Patet enim eum, cui Deus aliquid revelaverit, si de revelatione certus sit, fide divina credere, & non credendo, hæreticum futurum. Unde Adamus, & Patriarchæ, qui Deo sibi loquenti credebant, fidem habuerunt divinam. Privatis autem aliorum revelationibus non assentimur fide divina, quia earum veritas nobis innotescere non potest, nisi per propositionem Ecclesiæ. Unde hæreticus non est, qui credit aliquid contrarium ei, quod revelatum dicitur SS. Metildi, aut Birgittæ. Hæresis autem esse potest vel omnino interna, seu pure mentalis, vel externa, qua internum dissensum verbis, aut nutibus, aut factis manifestamus, ex quibus, si quis adesset, errorem nostrum posset sine aliqua dubitatione cognoscere. Nam si factum exterius, aut signum, vel verbum sit sua natura indifferens, ita ut etiam si quis adesset, non posset ex eis dissensum internum cognoscere, hæresim externam non constituit, uti cum Azorio (*li.* 8. *c.* 9.) tenent plerique. Hæresis item externa aut occulta esse potest, quando per testes probari non potest, aut publica, quæ potest aliorum testimonio probari. Ex his autem Hæreticis alii sunt publice, & nominatim denuntiati, alii universim, & in genere, ut Lutherani, Calvinistæ &c. Quæ distinctiones præ oculis habendæ sunt pro pœnis in utroque Jure contra Hæreticos statutis.

17. Quæri hic solet, an Principes Catholici possint Hæreticos in terris suæ ditionis tolerare, eisque liberum suæ Sectæ exercitium permittere? Pro resolutione notandum, alios esse hæreticos, qui errorem una cum nutricis lacte suxerunt, & Catholicam religionem nunquam post rationis usum professi sunt, inter quos multi solum materialiter Hæretici sunt; alii postquam Catholicam fidem professi sunt, sponte ad partes Hæreticorum transeunt. Item alii sunt Hæretici ab Ecclesia publice denuntiati nominatim; alii solum universim, & in genere. Ulterius: alii sunt publicæ pacis tractatu, aut pactis Principum in terris suis aut sponte deditis, aut per expugnationem, vel hæreditario jure acquisitis recepti jam, & admissi, alii denuo enati, aut in terris Catholicorum admitti postulantes. Præterea: alia est Hæreticorum Tolerantia Ecclesiastica, alia mere civilis, & Politica. Quibus præsuppositis, dicendum est I. Ecclesiastica Tolerantia adversus Hæreticos cujuscumque generis, aut Sectæ nulla est. Statim enim ac de hæresi convicti fuerint

aut per evidentiam facti, aut per judicis sententiam, aut per propriam confessionem, ab Ecclesiæ corpore, tanquam putrida membra, rescinduntur, ut ex jure Canonico notissimum est. Dicendum II. Tolerari non possunt, aut impune a Principibus Catholicis in terris suis Hæretici, qui novas hæreses moliuntur, aut in veteres aliquas ab Catholica professione discedentes transeunt. Hoc enim nullis Principum pactionibus, nullis civilibus Catholicorum legibus unquam permissum est, aut permitti potuit. Dicendum est III. Hæreticos nominatim denuntiatos nullo modo posse ab Catholico Principe tolerari, quum ab omnibus Christi fidelibus, & in omnibus vitandi sint. Dicendum est IV. Hæreticos non denuntiatos nominatim in terras Catholico Principi subjectas admitti denuo non posse ob solam aliquam temporalem utilitatem. Ratio est: quia minimum incommodum, aut periculum in re maxima, qualis est animarum salus, & Dei cultus, præstat maximo commodo, & emolumento in re minima, qualis est utilitas Regni temporalis. Salus enim populi suprema Lex est, primario quidem æterna; secundario autem temporalis. Dicendum V. Posse Christianum, & Catholicum Principem Hæreticos dictos in terris suis tolerare, & etiam denuo admittere, quando omnibus prudenter pensatis, ad evitandum majus malum, v. g. defectionem totius alicujus Provinciæ ad Hæreticos, aut procurandum majus bonum, nimirum ipsius hæresis extirpationem, omnino id necessarium judicetur, ut Hæretici in regnum recipiantur, aut tolerentur. Verba sunt Reiffenstuelii pii, & docti Scriptoris, (*tit. de hær.* §. IV. *n.* 146.) alios citantis. Est autem hæc expressa doctrina D. Thomæ ajentis: (2. 2. *q.* 10. *art.* 11.) Sic ergo & in regimine humano illi, qui præsunt, recte aliqua mala tolerant, ne aliqua mala pejora incurrantur. Unde illud Augustini: (2. *de ord. c.* 4.) tolle meretrices; turbaveris omnia libidinibus. Sic ergo quamvis infideles (idem est de Hæreticis) in suis ritibus peccent, tolerari possunt, vel propter aliquod bonum, quod ex eis provenit, vel propter aliquod malum, quod vitatur. Ex hoc autem quod Judæi ritus suos observant, in quibus præfigurabatur olim veritas fidei, quam tenemus, hoc bonum provenit, quod testimonium fidei nostræ habemus ab hostibus, & quasi in figura nobis repræsentatur, quod credimus, & ideo in suis ritibus tolerantur. Et ita exponit Augustinus illud Psalmi: Deus ostendit mihi super inimicos meos: ne occidas eos, ne quando obliviscantur populi tui. Disperge illos in virtute tua, & depone eos &c. Aliorum vero infidelium ritus, qui nihil veritatis, aut utilitatis afferunt, non sunt aliqualiter tolerandi, nisi forte ad aliquod malum vitandum, scilicet scandalum, aut dissidium, quod ex hoc posset provenire, vel impedimentum salutis eorum, qui paula-

latim sic tolerati convertuntur ad fidem. Propter hoc etiam hæreticorum, & Paganorum ritus tolerabat Ecclesia, quando erat magna infidelium multitudo. Et ob identitatem rationis idem nunc dicendum, ubi magna est multitudo hæreticorum. Quod autem ait D. Thomas, Ecclesiam aliquando hæreticos tolerasse; intelligendum est, non quia illos excommunicatos non censuerit, sed quia quamvis excommunicatos, in civili commercio, & conversatione simul cum fidelibus convivere, & cohabitare permiserit, in quo sensu etiam nunc hæreticos tolerandos dicimus. Ad quem etiam sensum Glossa ex Augustino desumpta super illud Math: (*cap.* 13.) Sinite utraque crescere &c. dicit, quod multitudo non est excommunicanda, nec princeps, nimirum ob scandalum, & majus Religionis malum, quod inde oriri posset, quod si timeatur, inquit D. Thomas, (2. 2. *q.* 108. *art.* 1. *ad* 5.) parcendum est multitudini, & detrahendum severitati. Et eadem est ratio de Principe, quem sequitur multitudo. Tolerandum enim est peccatum ejus, si sine scandalo multitudinis puniri non posset, nisi forte esset tale peccatum Principis, quod magis noceret multitudini spiritualiter, vel temporaliter, quam scandalum, quod exinde oriretur. Neque obstat huic decisioni articulus 3. qu. 11., ubi D. Thomas docet, hæreticos non esse tolerandos. Ibi enim non de tolerantia civili, & politica, sed de tolerantia Ecclesiastica loquitur, per quam Ecclesia post primam, & secundam correptionem, ut Apostolus docet, (*ad Tit.* 3.) si adhuc pertinax inveniatur, de ejus conversione non sperans, aliorum saluti providet, eum ab Ecclesia separando per excommunicationis sententiam, & ulterius relinquit eum judicio sæculari a mundo exterminandum per mortem. Hoc tamen posterius Ecclesia non præcipit, sed sæcularium Principum arbitrio relinquit. Non enim Deus, (*Ezech. c.* 33.) aut Ecclesia vult mortem peccatoris, sed magis ut convertatur a viis suis, & vivat, dummodo & delinquentis salus prudenter sperari possit, aut aliter a fidelibus subversionis periculum evitari.

18. Dicendum est VI. Hæreticos qui quovis honesto titulo in Catholicorum terris per annos aliquot ex Principum consensu commorati sunt, sine nova superveniente causa expelli non possunt. Jus enim habent ad patrium solum, sicut cives reliqui, & sub Regum, & patriarum legum tutela sunt. Unde sicut jure quererentur Catholici, si ab Ruthenorum, aut Borussorum regnis, postquam semel admissi sunt, sine nova causa, solius Religionis gratia pellerentur, ita & Hæretici juste conqueri de Catholicis possent. In his igitur regnis, ubi Hæretici tolerantur, licet I. cum eis inire quosvis contractus mere civiles, ut emptionis, locationis &c. II. admittere filios Hæreticorum ad Scholas Catholicas, non tamen Catholicos ad Scho-

las Hæreticorum mittere ob subversionis periculum. Quod si jam adolescentiores fuerint, & in fide satis instructi, & firmi possunt ad eas Scholas mitti, in quibus nihil de Religione, sed solum de Mathematicis, aut Physicis, vel similibus disciplinis agitur. Dixi *satis in fide instructos, & firmos*, quoniam etiam in his nostrorum temporum Hæretici, quæ ad Mathematicas, & Physicas disciplinas pertinent, multa opportune, importune intermiscent irreligionis, & impietatis semina. III. servire, seu famulari Hæreticis. IV. adire Hæreticorum templa, & ibi catholico ritu orare, aut eorum prædicantes audire ad eorum errores confutandos. Addit Azorius (*l.* 8. *Inst. moral. c.* 11. *T.* 1.) V. licere cum eis rem divinam audire, & funus Hæretici comitari ad sepulchrum, immo cum iisdem commune sepulchrum habere. Neque obstant plures canones, quibus Ecclesia per sepulturam Excommunicati pollui, aut violari dicitur, ut in cap. Ecclesiam de Cons. dist. 1. cap. Sacris de Sepult. &c. Hoc enim intelligitur, ut ex Navarro interpretatur Azorius, de Excommunicato nominatim denuntiato, ut ex ipsa constitutionum ratione patet, quia quem vivum vitare debemus, etiam mortuum communicare nefas est. VI. licet Catholico filium Hæretici ex sacro fonte suscipere, dummodo baptismus Ecclesiæ ritu, & more conferatur; non vero licet, etiam ubi baptismus Catholico more confertur, Catholicis, tradere filium ab Hæretico suscipiendum, nam susceptor tenetur, susceptum fidem Catholicam docere, quod ab Hæretico sperari non potest. VII. addunt Azorius, & Sanchez licere Hæretici cum Catholica aut Catholici cum Hæretica matrimonium, nimirum ubi conjugis Catholici subversionis non est periculum, (quod in omnibus reliquis servandum est) & ubi Catholici cum Hæreticis in eodem tecto, & non solum in eadem urbe cohabitare permittuntur. Quia vero inter conjuges perversionis periculum vix abesse potest, hujusmodi matrimonia illicita esse, nec per contrariam consuetudinem Canonum constitutioni derogatum esse, recte opinatur Reiffenstuelius (*loc. cit.*) cum Laimano, & aliis. VIII. addit idem Azorius, licere Catholico in extremo vitæ periculo Pœnitentiæ Sacramentum ab Hæretico Sacerdote suscipere. Nam jurisdictionem, qua Presbyter excommunicatus caret, Ecclesia in casu necessitatis supplere censetur, sicut eam supplet in Sacerdote simplici ad confessiones audiendas non approbato, aut ob aliam causam excommunicato, vel suspenso. Porro quæcumque de Hæreticorum, & generatim de Excommunicatorum Tolerantia dicta sunt, intelligantur ubi non adest aut propriæ subversionis periculum, aut aliorum scandalum. Ubi enim hæc adsunt, non Excommunicatorum dumtaxat, sed cujuscumque hominis consortium jure divino vitare tenemur.

19. Plu-

19. Plura tamen in prædictam decisionem opponuntur. Et primo quidem illud Joannis: (2.) Si quis venit ad vos, & hanc doctrinam non affert, nec Ave ei dixeritis: qui enim dicit illi Ave, communicat operibus ejus malignis. Secundo illud Pauli: (*ad. Tit. c.* 3.) Hæreticum hominem post primam, & secundam correptionem devita, sciens quia subversus est, qui hujusmodi est. Tertio illud Hieronymi in Ep. ad Galatas, (*cap.* 5.) & habetur in Decretis: (24. *qu.* 3.) Resecandæ sunt putridæ carnes, & scabiosa ovis a caulis repellenda, quibus addi possent innumera Patrum loca, qui Hæreticos luem, pestem, contagium Christianitatis appellant. Quarto cap. Excommunicamus de Hæreticis, ibi: Moneantur autem, & inducantur, & si necesse fuerit, per censuram Eccles. compellantur sæculi potestates, quibuscumque fungantur officiis, . . . ut pro defensione fidei præstent publice juramentum, quod de terris suæ jurisdictioni subjectis universos hæreticos pro viribus exterminare studebunt &c. Quinto ex cap. Ad abolendam tit. eod, ibi: Statuimus insuper, ut Comites, Barones, Rectores, & Consules civitatum, & aliorum locorum . . . præstito corporaliter juramento promittant, quod fideliter, & efficaciter, quando ab eis fuerit requisitum, Ecclesiam contra Hæreticos, & eorum complices adjuvabunt bona fide juxta officium, & posse suum.

20. Hæc tamen præjactam doctrinam non infirmant. Locus enim Joannis, si, ut sonat, accipiatur, non hæretici solum, sed omnes omnino Eterodoxi, aut diversæ doctrinæ homines vitandi nobis erunt, quod nemo dixerit, quum Paulus ad convivia infidelium Christianos ire permittat. (1. *ad Cor. cap.* 10.) Intelligendum est igitur, ubi salutare Infidelem, aut Hæreticum, est cum scandalo, & cum periculo subversionis. Ad secundum dicendum, Paulum loqui cum Tito, quem Cretensem Episcopum constituerat, per cujus sententiam Hæretici erant ab Ecclesiæ corpore separandi. Jubet igitur, ut eos devitet, id est, ab Ecclesia separet. Deinde non est eadem Episcopi, & aliorum Christianorum ratio. Multa enim licent Laicis, immo & inferioribus Clericis, quæ Episcopi sine scandalo facere non possunt, & maxime in primo Ecclesiæ exordio, in quo major erat adhibenda severitas disciplinæ. Ad tertium dicitur, Hieronymum loqui de Hæreticis recens natis, & eorum machinatoribus, qui statim resecandi sunt, & ab Ecclesia per excommunicationem, & ab sæculi principibus per pœnas corporales, ne alios subvertant, & de his, qui Proselytos facere, & alios pervertere nituntur, intelligenda sunt dicta gravissima, & verissima reliquorum Patrum. Ad quartum respondeo I. textum in cap. Excommunicamus. loqui de Hæreticis nominatim denuntiatis, & proscriptis ab Ecclesia, ut patet ex §. secundo

do ejusdem capitis, ibi: Damnati sæcularibus potestatibus, aut earum balivis relinquantur animadversione debita puniendi. Unde non ait, universos hæreticos absolute, sed universos Hæreticos ab Ecclesia denotatos, id est, quos hæresis convictos, & damnatos Ecclesia judicibus sæcularibus puniendos tradit. Hi enim, uti dictum est, nullo modo sunt tolerandi. Respondeo II. verba ex citato capite in argumento adducta, non de supremis Principibus, sed de inferioribus Magistratibus, qui ad tempus ad regendas urbes, aut Provincias mittebantur, intelligenda sunt, quod patet primo ex ipsis verbis Innoc. III. postea in eodem §. ajentis, salvo jure *domini* principalis, sic enim legendum est, non *dominii*, ut in aliquibus editionibus habetur. Non ergo Constitutio cum dominis principalibus, sed cum inferioribus Magistratibus ab illis constitutis loquitur. II. quia Innoc. in eod. §. ibi: Si vero, paucis immutatis, adducit verba Friderici Imperatoris, quæ habentur in leg. Si vero 6. Cod. de Hæreticis. Idem est ergo sensus illius Legis, & Pontificiæ constitutionis, ubi eadem verba sunt. Casus ergo Legis Friderici hic est: Quidam Comes habet in feudum ab Imperatore terram aliquam, ad cujus urbes gubernandas mittit annuos, aut temporaneos Magistratus. Hi, si ab Ecclesia requisiti, terram suam ab hæretica pravitate purgare neglexerint, ait Fridericus, post annum a monitione elapsum, terram ipsius (in quam Imperator directum dominium habet) exponimus Catholicis occupandam . . . Salvo jure domini principalis, (id est Comitis feudatarii) dummodo super hoc nullum præstet obstaculum, nec aliquod impedimentum apponat (nam in hoc casu feudum amittit, & dominium utile ad dominum directum, id est, ad Principem redit). Oppones vero ultima ejusdem §. verba, ubi Innocentius ait: Eadem nihilominus lege servata circa eos, qui non habent dominos principales; sed ii, qui non habent dominos principales, sunt Principes supremi: ergo constitutio etiam ad supremos Principes extenditur. Ad argumentum nego minorem, nam Domini Principales ibi appellantur ipsimet Feudatarii. Quod patet, nam eademmet verba leguntur in citat. lege Friderici; sed Fridericus nullum jus habebat in supremos Principes Galliæ, v. g. aut Hispaniæ, ut eorum terras posset Catholicis occupandas exponere: ergo Domini Principales tam in lege, quam in Canone citatis sunt ipsimet Feudatarii, qui alios dominos principales non habere dicuntur, quod regionem illam regendi, & gubernandi plenissimam habeant potestatem. Ad quintum eadem est responsio. I. non loqui de supremis Principibus, ut patet ex ipso §. exordio. II. etsi cum illis loqueretur, nihil probaret, nam juramentum defendendi Ecclesiam contra infideles, & hæreticos non impedit, quominus hi in aliquibus, citra Ec-

clesiæ incommodum, tolerentur. Citatur etiam ab Reiffenstuelio cap. Ut officium de Hæreticis in 6., sed ibi nihil dicitur, quod datam doctrinam labefactare possit. Denique: quamvis omnia allata argumenta efficaciter probarent, nullos hæreticos ullo modo tolerandos; quod non probant, tamen dici posset, veteris illius disciplinæ austeritatem, necessitate poscente, mitigatam esse per Constit. Martini V. quæ incipit ad evitandam, editam in Concilio Constantiensi, ubi declaratum est, nullum excommunicatum vitandum esse, nisi a Judice specialiter, & nominatim excommunicatus denuntiatus sit; aut publicus, & notorius Clerici percussor.

21. Quæritur secundo an liceat Hæreticis, aut quibuscumque Infidelibus in bello justo, aut non manifeste injusto auxilium dare, aut eorum auxiliaribus copiis uti? Dixi *in bello justo*, aut *non manifeste injusto*, quoniam in tali bello neque catholicis auxilium dare, nec eos in auxilium vocare licet. Dicendum igitur primo in bello, quod falsæ Religionis propagandæ causa, aut veræ extirpandæ causa infertur, non licere Infidelibus quibuscumque auxilium dare. Tale enim bellum manifeste injustum est. Hinc secundo: Non licet Principi Catholico auxilium dare Infidelibus quibusvis, aut eos in auxilium vocare contra Catholicos sub conditione aliqua fidei, & Catholicæ Religioni perniciosa; quum omnes Catholici Principes fidei, & Religionis constituti vindices, & propugnatores sint. Quod si omne præcaveatur fidei, & Religionis Catholicæ detrimentum, licet omnino, & Infideles contra Catholicos in auxilium vocare, & eis contra Catholicos auxilium præbere, quamvis in hoc secundo magis caute procedendum sit. Raro enim in praxi citra Religionis detrimento fieri id potest. Videndus Reiffenstuelius in tit. de Hæreticis, (§. IV.) & alii ibi citati.

22. Quæritur tertio: an liceat cum Hæreticis, & universim cum Infidelibus de fide disputare? Breviter, ac dilucide D. Thomas. (2. 2. *q.* 10. *art.* 7.) In disputatione fidei sunt consideranda alia ex parte disputantis, alia ex parte audientium, si sit disputatio publica. Ex parte quidem disputantis consideranda est intentio. Si enim disputet, tanquam de fide dubitans, & argumentis experiri intendens, procul dubio peccat. Nam dubius in fide hæreticus est. Cap. Dubius de Hæretic. Et in hoc sensu prohibetur tam Clericis, quam laicis de fide disputare in leg. nemo C. de summ. Trinit. Secundo attendenda est sufficientia, & idoneitas doctrinæ, per quam (*ad Tit.* 1.) potens sit exhortari in doctrina sana, & eos, qui contradicunt arguere, id est, veritatem defendere, & errores impugnare. Et quiatalis sufficientia, & eruditio in rebus Theologicis raro invenitur in laicis, ideo his omnino prohibitum est sub pœna excommunicationis publice,

ce, aut privatim de fide disputare cap. 2. de hæret. in 6.; quamquam in terris, ubi tolerantur Hæretici, privatas disputationes non esse adeo stricte prohibitas, nec excommunicationem incurri, animadvertant Reiff. Castrop. & alii. Ex parte vero audientium considerandum est, utrum sint instructi, & firmi in fide, an simplices, & in fide titubantes. Et quidem coram sapientibus, & in fide firmis nullum periculum est disputare de fide; sed circa simplices est distinguendum: quia, aut sunt solicitati, & pulsati ab infidelibus, uti Judæis, aut hæreticis ad corruptionem fidei; vel omnino non sunt solicitati super hoc, sicut in terris, in quibus non sunt infideles. In primo casu necessarium est publice disputare de fide, dummodo inveniantur aliqui ad hoc sufficientes, & idonei. Per hoc enim simplices confirmabuntur in fide, & decipiendi facultas tolletur infidelibus, quibus etiam silentium Catholicorum, & maxime Pastorum, esset erroris confirmatio. In secundo vero casu periculosum est coram simplicibus disputare de fide, quia horum fides ex hoc est firmior, quia nihil audierunt diversum ab eo, quod credunt. Et ideo non expedit eis, ut argumenta infidelium audiant disputantium contra fidem. Quam D. Thomæ saluberrimam doctrinam præ oculis habeant oportet non solum Theologiæ Doctores ad disputandum, sed etiam Cathechistæ ad populum erudiendum, & Catholici oratores ad plebem exhortandam.

23. Superest, ut de pœnis Hæreticorum nonnihil dicamus. Hæ autem sunt in duplici differentia. Aliæ spirituales; aliæ corporales. Inter spirituales prima est Excommunicatio, quæ omnem hæresim externam consequitur. Non tamen hoc ipso omnes vitare tenemur, sed solum nominatim denuntiatos, ut supra dictum est. Secunda pœna est Irregularitas, quæ sequitur Excommunicatum etiam non vitandum. Unde omnis notorius Hæreticus, sive evidentia juris, aut facti nec ad sacros ordines promoveri potest, neque susceptos exercere, etiam abjurata hæresi, & ab excommunicatione absolutus. Tertia pœna est Inhabilitas ad quodcumque beneficium, dignitatem, aut officium Ecclesiasticum, cui etiam subjacent post absolutionem, nisi cum eis fuerit dispensatum. Quarta pœna est Inhabilitas non solum hæretici, sed etiam prolis suæ usque ad secundam generationem. Unde filii, & nepotes notorii hæretici inhabiles sunt ad beneficium quodvis Ecclesiasticum obtinendum, cap. Quicumque de Hæret., cap. statutum tit. eod. in 6. Quinta pœna est, ut non solum priventur Ecclesiastico beneficio Hæretici, & ejus filii, ac nepotes, sed quicumque ad preces talium pestilentium personarum, id est, ipsorum Hæreticorum, dignitates, personatus, & alia Ecclesiastica beneficia sint adepti, ita ut & habitis careant perpetuo, & si ea receperint scien-

ter

ter ad alia, vel similia nequaquam in posterum admittantur: cap. Ad hæc de Hæret. in 6. Septima pœna est privatio Ecclesiasticæ Sepulturæ. Sed hanc non de quibuscumque notoriis hæreticis, sed de nominatim denuntiatis, & vitandis intelligunt authores aliqui cum Azorio, ut supra dictum est. Porro pœnæ supradictæ subjacent non solum Hæretici, sed etiam iis credentes, Receptatoresque, & Fautores, ac Defensores eorum. De his autem, quoniam ad eam, quam persequimur Theologiam, non attinent, videantur Canonici Juris interpretes Reiffenstuelius, Fagnanus &c. & Morales Theojuristæ Azorius, Castropalaus, Laymanus &c. De pœnis vero temporalibus Hæreticorum videndi Civilis juris Expositores. Apostasiæ autem, & Apostatarum crimen, quum non sit nisi universalior hæresis, & error in summa fidei, singularem dissertationem non requirit. De aliis autem Apostasiæ generibus alibi agetur.

SCHOLION.

Disputationem de Blasphemia, quam D. Thomas hic inseruit inter vitia fidei opposita, nos supra inseruimus, quum de vitiis Religioni oppositis ageremus. (*l. 6. p. 23.*)

PROPOSITIO XI.

Homo excitari debuit per spem infusam ad bona æterna exoptanda.

1. PRobatur: Homo enim est a Deo ad finem supernaturalis beatitudinis destinatus: ut supra dictum est: (*pr. 1.*) oportuit ergo, ut homo ad finem sibi præstitutum per suas operationes pervenire conaretur; sed ad finem supernaturalem assequendum pervenire non poterat per operationes mere naturales, alias supernaturalis non esset; ergo per operationes supernaturales; sed operationes supernaturales nulla creatura exercere potest sine extraordinario, & gratuito Dei auxilio: ergo oportuit, ut homo ad finem æternæ salutis obtinendum Dei solius inniteretur auxilio; sed motus voluntatis in bonum aliquod non habitum, arduum, & quod haberi possit, est motus spei; beatitudo autem est summum bonum, quod nec a primis parentibus, nec ab aliquo hominum præter Christum in mortali vita obtentum est: arduum, quum sit supra omnes vires naturæ creatæ, & quod haberi possit, alias frustra esset homo in eum finem destinatus: ergo motus humanæ, aut cujusvis creatæ voluntatis in æternam beatitudinem est motus Spei; sed non spei, quæ

est passio naturalis, quum appetitus naturalis sequatur naturam, in qua non est facultas ad supernaturalia: ergo Spei supernaturalis, sive divinitus infusæ; quod erat propositum. Secundo: Homo in omni statu vitæ præsentis tenetur Deum orare, saltem ad ea auxilia divina impetranda, quibus indiget ad perseverandum in gratia; sed oratio sequitur Spem: non enim quis orat, nisi ad bonum aliquod obtinendum, quod nondum habet, sed habere potest, non quidem a se ipso: nemo enim alium orat pro eo, quod per se præstare potest: bonum autem absens, possibile, & arduum est objectum spei: ergo in quocumque statu vitæ præsentis oportet in Homine Spem fuisse; sed de fine supernaturali, & auxiliis divinis ad eum obtinendum non potest esse spes naturalis, quæ est passio, ut supra: ergo Spes est aliqua ponenda supernaturalis, sive divinitus infusa.

2. Hoc igitur stabilito, de Spei natura, objecto, subjecto &c. disquirendum est. Et primo quidem statuendum cum D. Thoma: (2. 2. *q. 17. art. 1. & alib.*) Spem, de qua loquimur, non passionem, sed virtutem, sive habitum bonum esse. Virtus enim est, quæ operantem, & opus ejus bonum facit, ut in 2. Ethic. dicitur. Omni ergo humano actui bono correspondet aliqua virtus humana, ex qua actus ille procedat. Bonum autem in rebus regulatis, & mensuratis consideratur per hoc, quod propriam regulam attingit, sicut bona dicitur vestis, quæ nec excedit, nec deficit a debita mensura. Regula autem, seu mensura humanorum actuum est duplex, ut supra dictum est, alia proxima, & homogenea, nimirum ratio; alia suprema, & excedens, nimirum Deus: omnis ergo actus humanus attingens ad rationem, aut ad Deum bonus est; actus autem Spei, de qua loquimur, attingit ad ipsum Deum, ut statim dicetur: ergo habitus, ex quo talis actus procedit, bonus, seu virtus est. Ex quo patet differentia inter Spem, de qua nunc, & passionem Spei. (*ib. ad 1.*) Nam passione Spei potest quis male uti, sicut aliis passionibus: Spe autem, quæ est de Deo, & divino auxilio quis male uti non potest, sicut nec virtute morali attingente ad rationem, quia hoc ipsum, quod est propriam regulam attingere, est bonus usus virtutis.

3. Manifestum est autem, (*qu. unic. de Spe art.* 1.) quod sperare importat quemdam motum appetitivæ virtutis tendentis in bonum; non quidem ut jam habitum, sicut delectatio, & gaudium, sed ut habendum, sicut desiderium; differt tamen a desiderio in duobus. Primo quidem, quia desiderium est cujuscumque boni, & ideo attribuitur Concupiscibili; Spes autem est de bono arduo, & obtentu difficili; & ideo attribuitur Irascibili. Secundo, quia desiderium est boni absolute præscindendo ab ejus possibilitate, aut impossibilitate;

sed spes tendit in bonum, quod est possibile adipisci: importat enim in sui ratione quamdam securitatem adipiscendi. Ergo in objecto Spei quatuor considerantur. Primo quidem, ut sit bonum, per quod differt a timore, & dolore. Secundo, ut sit boni absentis, per quod differt a delectatione, & gaudio. Tertio, ut sit boni ardui, per quod differt a desiderio. Quarto, ut sit boni possibilis, per quod differt a desperatione. Est autem aliquid haberi possibile dupliciter. Uno modo per propriam facultatem. Alio modo per auxilium alterius. Nam quæ per amicos possumus, ea nos posse censemur, ut dicitur in 3. Ethicor. Sic igitur quandoque sperat homo aliquid adipisci per propriam facultatem, quandoque autem per alienum auxilium, & talis spes expectationem habet, quatenus homo auxilio alterius innititur. Tunc autem necesse est, ut motus spei feratur in duo objecta, scilicet in bonum adipiscendum, quod est quasi materiale, & in auxilium alterius, per quod adipisci sperat, quod est quasi formale, seu ratio formalis sperandi. Summum autem bonum, quod est beatitudo æterna, homo adipisci non potest, nisi per auxilium divinum, unde dicitur: (*ad Rom. cap. 6.*) Gratia autem Dei vita æterna. Et ideo spes adipiscendi vitam æternam habet duo objecta, scilicet ipsam vitam æternam, quæ speratur, & auxilium divinum, medio quo speratur, sicut etiam de fide supra dictum est . . . (*in præc.*) Sic igitur sicut formale fidei objectum est veritas prima, per quam, sicut per quoddam medium, assentimur his, quæ credimus, quæ sunt materiale objectum fidei; ita etiam formale objectum spei est auxilium divinæ potestatis, & pietatis, propter quod tendit motus spei in bona sperata, quæ sunt veluti materiale objectum ipsius . . . (2. 2. *q.* 17. *art.* 4.) Bonum autem speratum habet rationem causæ finalis; auxilium vero, per quod speratur illud bonum, habet rationem causæ efficientis. In utroque autem genere causæ invenitur & principale, & secundarium. Principalis enim finis est finis ultimus; Secundarius autem finis est bonum, quod est ad finem . . . (*ib. art.* 2. *ad* 2.) Unde & Spes quidem principaliter respicit beatitudinem æternam. Alia vero, quæ petuntur a Deo, respicit secundario in ordine ad beatitudinem æternam, nimirum, ut præsentibus subsidiis sufficienter adjuti sempiterna fiducialius appetamus . . . Similiter in genere causæ efficientis principale agens est primum agens; secundaria vero causa efficiens est agens secundarium instrumentale . . . (*ibid. art.* 4.) Unde non licet sperare de aliquo homine, vel de aliqua creatura, sicut de prima causa movente in beatitudinem. Licet autem sperare de aliquo homine, aut creatura, tamquam de agente secundario, & instrumentali, per quod aliquis adjuvatur ad quæcumque bona consequenda in beatitudinem ordinata. Et hoc modo ad sanctos convertimur, quorum

precibus prædestinatio juvatur, ut est apud Gregor., (*lib.* 1. *dial.* 6.) & ab hominibus aliqua petimus, & vituperantur illi, de quibus aliquis confidere non potest ad auxilium ferendum.

4. Statuit item D.Thomas, (*q.*18.*art.*1.)Spem esse in voluntate tanquam in subjecto. Omnis enim habitus est alicujus potentiæ; non autem intellectivæ, nam objectum ejus est bonum, ratio autem boni non est, quæ movet intellectum. Neque item in appetitu sensitivo, quia hic non potest ad Deum pertingere; nam sensus corporalia non transcendit: ergo in appetitu rationali, qui dicitur voluntas. Statuit præterea, (*qu.* 17. *art.* 5.) Spem esse virtutem Theologicam. Primo quidem, quia Deum habet authorem, a quo solo infunditur. Secundo, quia ejus primarium objectum, sive formale, sive materiale divinum est. Tertio, quia ad solum Theologum ejus consideratio pertinet. Philosophus enim nullum cognoscit habitum circa finem, sed solum circa ea, quæ sunt ad finem, ut supra explicatum (*in præc.*) manet in simili assertione de Fide. Argutiolas autem Durandi, & aliorum abunde exsuflavit Cajetanus. (*in art. cit.*)

5. Statuit ulterius, (*qu.* 18. *ar.* 2. & 3.) neque in Beatis, neque in damnatis esse Spem Theologicam. Damnati enim, quum certi sint de perpetuitate suæ pœnæ, non possunt apprehendere beatitudinem, ut bonum sibi possibile, sicut neque beati, ut bonum futurum, & ideo nec in beatis, neque in damnatis est spes; sed in viatoribus, sive sint in vita ista, sive in purgatorio, potest esse spes, quia utrobique apprehendere possunt beatitudinem ut futurum possibile. Ex quo patet solutio inutilis illius, & chymericæ quæstionis in Scholis agitari solitæ: an scilicet ille, cui Deus suam reprobationem revelaret, sperare aut teneretur, aut posset? Porro quamvis Christus Dominus in statu vitæ mortalis, & Beati homines ante resurrectionem gloriam sui corporis expectent, (*art.* 2. *ad* 1.) non ita tamen quod habeant virtutem spei, quæ non respicit gloriam corporis, ut primarium objectum, sed solum fruitionem divinam. (*ib. ad* 4.) Gloria etiam corporis, quamvis habeat rationem ardui per comparationem ad naturam humanam, non tamen habet rationem ardui habenti gloriam animæ, tum quia gloria corporis est minimum quiddam gloriæ animæ comparata, tum etiam quia habens gloriam animæ, habet jam sufficienter causam gloriæ corporis, quæ ex gloria animæ velut naturaliter derivatur.

6. Quamvis autem fidei, & Spei, & etiam Charitatis, de qua mox, idem sit objectum, nempe Deus, differunt tamen in modo inhærendi eidem objecto. (*qu.* 17. *art.* 6.) Potest enim aliquid alicui inhærere dupliciter, vel propter se ipsum, vel quatenus ex eo in aliud devenitur. Charitas ergo inhæret Deo propter se. Fides au-

autem; & Spes faciunt hominem inhærere Deo; sicut cuidam principio, ex quo aliqua nobis proveniunt. A Deo autem provenit nobis & cognitio veritatis, & adeptio perfectæ bonitatis. Fides ergo respicit Deum, ut veritatis principium. Spes autem facit inhærere Deo, ut est nobis principium perfectæ bonitatis, quatenus nimirum per spem divino auxilio innitimur ad beatitudinem obtinendam. Quoniam vero (*ib. art. 7.*) cognitio est prior motu voluntatis in objectum, & hic motus est prior inhæsione, & unione voluntatis ad objectum, ideo in ordine generationis prima est fides, quia per eam proponitur nobis objectum spei, nimirum, quod ad vitam æternam possumus pervenire, & quod præsto nobis erit divinum auxilium. Spes etiam, (*ibid. art. 8.*) introducit ad Charitatem, quatenus quis sperans remunerari a Deo, accenditur ad Deum amandum, & ad servanda ejus præcepta. Secundum ordinem autem perfectionis charitas prior est, quia per ipsam & perficitur fides, quæ per dilectionem operatur; & etiam Spes, quia de amicis maxime speramus.

SCHOLION.

Tractatui de Spe quæstionem de Timore adnexuit D. Thomas, sed de hoc nobis agendi locus erit, quum de Spiritus Sancti donis sermo fiet. prop. XVIII.

PROPOSITIO XII.

Vitia Spei opposita exponuntur.

1. Vitia Spei opposita duo recensuit D. Thomas, (*q. 20. art. 1.*) aliud per defectum, nimirum Desperationem, aliud per excessum, nimirum Præsumptionem, quæ magis latine Arrogantia dici potest. Et primo quidem Desperationem peccatum esse, sive ex natura sua malam, manifestum est. Quum enim falsum sit malum intellectus, & intellectus apprehensionem sequatur appetitus, evidens est, omnem motum voluntatis ortum ex falsa apprehensione intellectus esse secundum se malum; sed omnis desperatio falsam apprehensionem supponit, aut in universum, quod Deus non possit, aut nolit seu peccata remittere, sive nobis ad obtinendam salutem auxiliari, & tunc desperatio infidelitatem supponit, sive errorem in fide, vel in particulari, quod mea peccata ita sint gravia, ut me jam Deus dereliquisse, & sententiam in me tulisse videatur, in quo casu Desperatio sine infidelitate saltem formali esse potest: (*ibid. art. 2.*) er-

ergo omnis desperatio crimen est, & quidem gravissimum, quia virtuti Theologicæ contrarium, & quia homini perniciosissimum, (*art.* 3.) nam spe sublata, per quam revocamur a malis, & ad bona prosequenda inducimur, homines inefrænate labuntur in vitia, & a bonis operibus retrahuntur. Id ipsum etiam patet ex ipsa desperationis origine. Motus enim, seu conatus voluntatis in bonum, quod non habet, ex duobus deficit, (*art.* 4.) vel quia non reputat ut bonum magnum, & arduum, sive prosequutione laboriosa dignum, vel quia reputat ita arduum, & magnum, ut obtineri non possit. Quod autem bona spiritualia, & cælestia nobis non sapiant, aut magna bona esse videantur, provenit ex immersione animi in delectationibus corporeis, & maxime venereis, ex quarum affectu contingit, ut homo fastidiat bona spiritualia, & ea sperare, ac prosequi contemnat. Et in hoc sensu desperatio futuri sæculi provenit ex Luxuria, ut est apud Gregorium in Moralibus. (*lib.* 31. *c.* 31.) Quod autem non reputet bonum, ut sibi possibilem adipisci vel per se, vel per alium, provenit ex nimia dejectione, quæ quum animo dominatur, videtur ei, quod nunquam possit ad aliquod bonum relevari. Et quia Accidia est quædam tristitia dejectiva spiritus, ideo etiam apud eundem Gregor. (*loc. cit.*) desperatio ex accidia generatur.

2. Præsumptio porro (*q.* 21. *art.* 1.) importat quamdam immoderantiam Spei. Spei autem objectum est bonum arduum possibile. Possibile vero nobis est aliquid vel per propriam virtutem, vel aliorum ope, atque auxilio. In his ergo, quæ ad propriam virtutem spectare videntur, præsumptio est, quum quis sibi possibile existimat, quod suas vires excedit, & de hac præsumptione dictum est, quum de vitiis Magnanimitati oppositis. (*l.* 6. *p.* 29.) In his autem, quæ nobis possibilia sunt alterius ope, atque auxilio, sicut in Spe Theologica, quæ innititur divino auxilio, potest esse præsumptio, quatenus aliquis sperat a Deo, quod esse non potest, ut si speret veniam peccatorum sine pœnitentia, aut gloriam sine bonis operibus obtinendam. Patet ergo, (*art.* 2.) præsumptionem hanc peccatum esse, quum sequatur falsam apprehensionem. Falsum est enim, quod Deus in peccato perseverantibus veniam largiatur, vel quod a bonis operibus cessanti largiatur gloriam. Nec solum peccatum est, (*art.* 1.) sed & peccatum in Spiritum Sanctum, quia per hujusmodi præsumptionem tollitur, vel contemnitur adjutorium Spiritus Sancti, per quod homo a peccato revocatur. Tamen nomen præsumptionis (*art.* 2. *ad* 1.) quanquam in bonam partem accipitur, uti dictum est: (*Judith.* 9.) Exaudi me de tua misericordia præsumentem. Ipsa enim recta spes,

& vi-

& viva fiducia Sanctorum, si mensuretur ad conditionem humanam, videtur præsumptio; non autem talis est, si attendatur infinitudo divinæ bonitatis.

PROPOSITIO XIII.

Homo elevari debuit per charitatem infusam ad Deum diligendum.

1. HOmo enim est a Deo ad supernaturalem beatitudinem destinatus, ut ostensum est; (*prop.* 1.) sed supernaturalis, & summa beatitudo in perfectissima operatione consistit; perfectissima autem operatio creaturæ rationalis est cognitio, & dilectio objecti nobilissimi, nimirum Dei; ad cognitionem vero beatificam homo præparatur in via per quandam inchoationem cognitionis, quæ est per fidem infusam, ut supra dictum est: (*prop.* 9.) ergo etiam ad perfectam dilectionem beatificam, sive fruitionem divinam elevari debuit per quandam inchoationem dilectionis in via, quæ est per charitatem infusam. Item: Homo potuit in primo statu, potestque etiam nunc per bona opera vitam æternam mereri, ut supra ostensum est; (*prop.* 8.) sed nullum est opus meritorium, nisi fiat ex charitate; aut ejus imperio, ut etiam est ostensum: (*prop.* 8.) ergo oportet esse in homine charitatem; non autem solam naturalem, nam ex habitu naturali non oritur actus supernaturalis, cui debeatur præmium supernaturale, ut item dictum est: (*prop.* 4.) ergo oportet esse, & fuisse in homine charitatem supernaturalem, & infusam. Præterea: Deus fecit hominem rectum, id est, justitia originali, & gratia sanctificante ornatum, ut supra habitum est; (*prop.* 2.) sed gratia sanctificans vel est ipsemet habitus Charitatis, ut quidam Theologi volunt, vel saltem ita cum eo connexa, ut separari non possint: ergo in primo homine, & in justis omnibus habitum Charitatis supernaturalem, & infusum ponere oportet, quod erat propositum, & multis aliis rationibus, & Patrum testimoniis firmari posset.

2. Hoc igitur constituto, de Charitatis natura, objecto, subjecto, actu &c. D. Thomam sequentes disseremus. Et quidem circa ejus substantiam, seu naturam opinio fuit Mag. Sententiar: (*lib.* 1. *dist.* 17.) Charitatem non esse creatum habitum, sed ipsummet Spir. Sanct. in justis inhabitantem. Nec est sua intentio, ut D. Thomas loquitur, (*q.* 23. *art.* 2.) quod actus dilectionis sit ipse Spiritus Sanctus, sed quod ille actus est ab Spiritu Sancto immediate, & non mediante aliquo habitu, sicut in actibus fidei, & Spei contingit. Sed hoc esse non potest. Dupliciter enim in nobis Spiritus Sanctus aliquid immedia-

te operari potest. Primo, ita ut humana mens, aut voluntas sit tantum mota, & nullo modo sit principium hujus motus, sicut homo movet baculum. Secundo, ita ut voluntas mota sit etiam velut instrumentum concurrens ad operationem, non tamen sit in ipsa operari, aut non operari, sicut serra movetur ab artifice. Porro si actus amoris est ita ab Spiritu Sancto, ut voluntas nullo modo active concurrat, actus ille non esset voluntarius. Nam voluntarium est, cujus principium est intra, ut ex Aristotele alibi dictum est: (*l. 6. p.* 4.) Amorem autem non esse voluntarium, contradictionem involvit, quum amor de sui ratione importet, quod sit voluntarius. Similiter dici non potest, quod Spiritus Sanctus sic moveat voluntatem, sicut movetur instrumentum; quod etsi sit principium actus, non tamen est in ipso agere, vel non agere. Sic enim tolleretur ratio liberi, & consequenter ratio meriti, quum tamen ostensum sit, (*prop.* 8.) quod charitas est prima radix merendi. Oportet igitur, ut voluntas sic moveatur a Spiritu Sancto ad diligendum, ut tamen ipsa sit principium effectivum dilectionis. Nullus autem actus perfecte elicitur ab aliqua potentia activa, nisi sit ei connaturalis, per aliquam formam, quæ sit principium actionis. Unde Deus (*Sap.* 8.) qui disponit omnia suaviter, singulis rebus indidit formas, per quas inclinantur ad fines sibi a Deo præstitutos. Actus autem charitatis, de qua nunc, excedit omnem naturalem potentiam voluntatis. Nisi ergo aliqua forma superaddatur naturali potentiæ, per quam inclinetur ad actum dilectionis, actus ille erit imperfectior actibus naturalibus, & actibus aliarum virtutum, nec esset facilis, & delectabilis, quod patet esse falsum, quia nulla virtus habet tantam inclinationem ad suum actum, sicut Charitas, nec aliqua ita delectabiliter operatur. Unde necesse est, quod ad actum charitatis existat in homine aliqua habitualis forma superaddita potentiæ naturali, inclinans ipsam ad actum charitatis, & faciens eam prompte, ac delectabiliter operari. Unde dicitur: (*Rom.* 5.) Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis. Non ergo charitas est ipse Spiritus Sanctus, sed quidam supernaturalis habitus per Spiritum Sanctum cordibus nostris infusus. Charitatem item non esse gratiam ipsam sanctificantem, sed habitum ab ea distinctum, alibi probatum est. (*prop.* 7.)

3. Est autem Charitas amicitia quædam inter Deum, & hominem. (2. 2. *q.* 23. *art.* 1.) Amicitia vero sine benevolentia esse non potest, ut in 8. Ethic. dicitur. Si enim non bonum alicui velimus, sed bonum ejus velimus nobis, non est amor amicitiæ, sed concupiscentiæ .... Sed nec sola benevolentia sufficit ad rationem amicitiæ, sed requiritur mutua quædam dilectio, quæ fundatur super aliqua communi-

municatione bonorum. Unde græcum proverbium: κοίνα φυλῶν παντα: omnia amicorum communia. Quum ergo sit aliqua communicatio hominis ad Deum, secundum quod beatitudinem, & bona supernaturalia ad eam conducentia nobis communicat, super hac communicatione oportet aliquam amicitiam fundari; amor autem super hac communicatione fundatus est charitas: charitas ergo est quædam supernaturalis inter Deum, & hominem amicitia. Hinc amor, quo Deus amat peccatores, charitas est, quatenus est amor benevolentiæ, non amicitia, quia deficit redamatio. Amor vero, (*ib. ad* 2.) quo nefarios homines, & inimicos diligimus, immo, & nosmetipsos amicitiæ est, non quidem ad nos, quia ejusdem ad se ipsum amicitia esse non potest, neque ad inimicos, quia nos non redamant, sed ad Deum, propter quem & inimicos, & nosmetipsos Theologica charitate diligimus.

4. Atque hinc porro patet, (*qu.* 24. *art.* 2.) charitatem hanc in nobis esse non posse nisi ex infusione divina. Amicitia enim hæc fundatur super communicatione bonorum spiritualium, & æternorum. Hæc autem communicatio non est secundum dona naturalia, sed secundum supernaturalia, & gratuita, nam (*Rom.* 6.) Gratia Dei vita æterna: ergo charitas facultatem naturæ excedit; quod autem excedit facultatem naturæ, non potest esse neque naturale, neque per potentias naturales acquisitum: ergo charitas hæc neque naturaliter inest homini, neque per vires homini naturales acquiri potest. Quum ergo Dionysius ait: (4. *de Div. Nom. c.* 4.) bonum divinum omnibus esse amabile, loquitur de dilectione Dei, quæ fundatur super communicatione bonorum naturalium, & ideo naturaliter omnibus inest; charitas autem fundatur super quadam communicatione supernaturali, ut dictum est. Unde sicut non est eadem cognitio Dei, ut authoris naturæ, & Dei, ut authoris gratiæ, & gloriæ, & non est idem amor, quo filius amat Patrem, & quo amat Regem, etiam si idem sit Pater, & Rex, ita non est idem amor, qui sequitur naturam, & qui in cordibus diffunditur a Spiritu Sancto per charitatem, ut contra Bajum alibi (*prop.* 8.) dictum est.

5. Atque hinc (*qu.* 24. *art.* 3.) ulterius patet, charitatem non infundi cum proportione ad capacitatem naturalem hominum. Quantitas enim uniuscujusque rei ab ejusdem rei causa dependet; charitas autem quum excedat omnem proportionem naturæ, non dependet ex aliqua naturali virtute, sed ex sola voluntate Dei infundentis, ut dictum est: quantitas ergo charitatis non pendet ex conditione, aut capacitate naturæ. Unde dictum est: (*Eph.* 4.) Unicuique nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi. Quum vero dicitur: (*Math.* 25.) Deum dare unicuique secundum pro-

priam virtutem, dicendum, (*ib. ad primum*) quod illa virtus, secundum quam Deus dat sua dona unicuique, non est virtus naturalis, sed dispositio, aut præparatio præcedens, sive conatus gratiam accipientis. Conatus, inquam, non sine gratia, nam hanc ipsam dispositionem, vel conatum prævenit Spiritus Sanctus, movens mentem hominis plus, aut minus, dividens (1. *ad Cor.* 12.) singulis prout vult. Præparatur enim voluntas a Domino, unde dicitur: (*Colos.* 1.) Qui dignos nos fecit in partem sortis Sanctorum in lumine, id est, qui per lumen, quod nobis largiri dignatus est, dignos fecit nos ad participandam sortem Sanctorum. Ad argumentum vero, quod de Angelis assumi posset contra hoc Corollarium, alibi occursum est. (*lib.* 5. *p.* 24.) Charitatem autem (*q.* 23. *a.* 3. 4. 5. *&* 6.) & virtutem esse, & specialem virtutem ob singularem rationem boni supernaturalis, sicut fidem ob specialem rationem supernaturalis veri, & esse unam virtutem, propter unitatem finis, sive objecti, & communicationis, in qua amicitia fundatur; esse item excellentissimam omnium virtutum, & virtutem Theologicam, facile ex dictis probari potest.

6. Dicitur etiam ab Ambrosio (2. *in Luc.*) charitas forma virtutum. In moralibus enim (*quæst.* 23. *artic.* 8.) forma actus attenditur præcipue ex parte finis, quia principium moralium actuum est voluntas, quæ movetur a fine apprehenso, sicut agens naturale a forma naturali: forma autem actus consequitur formam agentis: unde oportet, ut in moralibus, quod dat actui ordinem ad finem, det ei & formam: sed per charitatem actus omnium aliarum virtutum ordinantur in finem ultimum, nihil enim ordinatur in Deum, nisi media charitate, ut dictum est: charitas igitur est omnium virtutum forma. Non quidem exemplariter, nec essentialiter, sed magis effective, aut directive, quatenus omnibus modum imponit modo prædicto. Nulla ergo (*qu.* 23. *art.* 7.) sine charitate vera virtus, aut simpliciter talis esse potest. Virtus enim ad bonum ordinatur. Bonum autem simpliciter est finis, nam quæ sunt ad finem, non dicuntur bona, nisi in ordine ad ipsum. Finis autem hominis universim, sive ultimus simpliciter est fruitio Dei; ad quam ordinatur homo per charitatem; sine ordinatione autem ad ultimum finem nulla esse potest vera virtus. Nam fines (*ib. ad secundum.*) in agibilibus sunt sicut prima principia in cognoscibilibus; sed cum errore circa prima principia nulla esse potest scientia, aut recta cognitio: ergo cum errore, aut deviatione ab ultimo fine nulla esse potest virtus, sive recta operatio. Quia vero virtutes Philosophicæ, & morales non sunt circa finem ultimum, sed circa fines proximos, & particularia bona, quæ ex natura sua sunt ordinabilia in finem ultimum, ideo virtus mo-

moralis sine charitate inveniri potest. Non enim omnia peccatoris opera peccata sunt, ut supra dictum est. (*p.* 4.) Tamen ea virtus imperfecta erit, & non simpliciter dicenda talis, nisi referatur ad finale, & perfectum bonum.

7. Jam vero (*q.* 24. *art.* 1.) subjectum charitatis non esse appetitum sensitivum, manifestum est. Non enim objectum charitatis est aliquod bonum sensibile, sed bonum divinum, quod solo intellectu cognoscitur. Nec item intellectus, quum ejus sit amare, qui est actus voluntatis. Sola ergo voluntas, sive appetitus rationalis est charitatis subjectum. (*ib. art.* 4.) Voluntatem autem in charitate crescere posse, manifestum est. Status enim viæ est accessus quidam ad terminum: ad Deum autem accedimus non corporis motu, sed mentis affectu: tanto autem magis ad Deum accedimus, quanto eum magis diligimus: charitas ergo viatoris semper augeri potest. Si enim viator ad aliquem charitatis gradum, ultra quem amplius non posset, perveniret, cessaret status viæ, sive accedendi ad Deum. Unde in Conc. Viennensi damnati sunt dicentes: hominem in statu vitæ præsentis tantum, & talem perfectionis gradum acquirere posse, ut redderetur penitus impeccabilis, & amplius in gratia proficere non posset. Terminus enim (*ibid. art.* 7.) augmento alicujus formæ præfigi potest tripliciter. Primo ex parte ipsius formæ, quæ consistit in tali mensura, ultra quam, si progrediatur, corrumpitur, ut patet in pallore, qui non potest ultra talem terminum consistere, quin ad albedinem, aut nigredinem transeat. Secundo ex parte agentis, cujus virtus non se extendit ad formam ulterius augendam. Tertio ex parte subjecti, qui non est capax ulterioris perfectionis. Nullo autem horum modorum præfigi potest terminus augmento charitatis in statu viæ. Ipsa enim charitas, secundum propriæ speciei rationem, terminum augmenti non habet. Est enim amor objecti infinite amabilis, ita ut quamvis magis, ac magis ametur, nunquam toto debito amore amari a creatura possit. Causa autem agens charitatis est infinitæ virtutis, nempe Deus. Subjecti autem, nimirum voluntatis capacitas per continuum charitatis augmentum non exhauritur, sed potius charitate crescente supercrescit habilitas ad ulterius augmentum, quia per ipsam cor dilatatur, ut Paulus loquitur. (2. *Cor. c.* 6.) Non ergo charitatis augmento terminus in statu viæ assignari potest. Augeri ergo potest in infinitum, quia nunquam infinita esse poterit, neque omnino perfecta. Perfectio enim (*ib. art.* 8.) charitatis attendi potest vel ex parte diligibilis, nimirum Dei, vel ex parte diligentis. Ex parte autem objecti tunc esset charitas perfecta, quum diligeretur Deus omni eo amore, quo dignus est: Deus au-

autem dignus est amore infinito: nulla vero creatura, quum sit finita, potest Deum amare amore infinito, nam operari sequitur ad esse. Unde per hunc modum nullius creaturæ charitas perfecta est, sed solum charitas, qua Deus seipsum diligit. Potest autem charitas perfecta esse ex parte diligentis, & hoc tripliciter. Uno modo sic, quod animus semper actu, & secundum totas suas vires feratur in Deum. Et hæc est charitas Patriæ. Secundo, ut totum tempus suum, & studium deputet ad vacandum divinis, omnibus aliis prætermissis, nisi quatenus necessitas præsentis vitæ requirit. Et hæc est maxima charitas, quæ in via esse potest; non tamen communis est omnibus charitatem habentibus. Tertio, secundum quod quis habitualiter totum cor suum ponat in Deo, ita ut nihil velit, aut cogitet divinæ dilectioni contrarium. Et hæc perfectio communis est omnibus charitatem habentibus. In Beatis ergo ex parte diligentis Charitas est perfecta simpliciter, & ideo crescere non potest; in via autem solum secundum quid, & ideo semper augeri potest, ut dictum est.

8. Augmentum charitatis autem intelligendum est ad modum aliorum habituum, sive qualitatum, aut formarum, quæ intenduntur, & remittuntur, de quo in Metaphysicis. Quidam enim dixerunt, habitus augeri per additionem, sicut augetur acervus per additionem lapidum. Alii dixerunt, (*ib. art.* 4.) charitatem, & universim habitus animi non augeri secundum suam essentiam, sed solum secundum radicationem in subjecto, vel secundum fervorem: sed hi, ut ipse D. Thomas loquitur, propriam vocem ignoraverunt. Quum enim charitas, & quilibet habitus accidens sit, ejus esse est inesse. Unde nihil est aliud secundum essentiam augeri, quam magis in esse subjecto, quod est magis radicari in subjecto. Similiter omnis virtus, aut habitus est essentialiter ordinatus ad actum; unde idem est, ipsam augeri secundum essentiam, & ipsam habere efficaciam ad ferventiores actus eliciendos. Augetur ergo charitas etiam secundum suam essentiam, non ita quod aliquid ejus esse incipiat de novo in subjecto... (*ib. art.* 5.) sed solum per hoc, quod subjectum magis, ac magis participat charitatem, id est, secundum quod magis reducitur in actum illius, & magis subditur illi, juxta ejus inclinationem crebrius, promptius, facilius, & delectabilius operando. Videndus D. Thomas in cit. art. 5. & qu. unic. de Virtutibus art. 11. Augetur autem (*qu. cit. art.* 6.) charitas non per quemlibet actum charitatis, sicut nec fides per quemlibet actum fidei; si enim cum tempore, aut remissione magna fiant, virtutem non augebunt, immo forte minuent, tamen quilibet actus disponit ad charitatis augmentum, quatenus ex uno actu charitatis homo fit promptior ad agen-

dum

dum secundum charitatem, & habilitate crescente prorumpit in actum ferventiorem dilectionis, quousque conetur ad charitatis augmentum, & tunc charitas augetur in actu.

9. Quoniam vero (*qu. cit. art.* 11.) charitas in via non est perfecta simpliciter, nec ita occupat omnes hominis facultates, ut actu semper in Deum feratur propter infirmitatem vitæ mortalis, accidit, ut quando actu in Deum non fertur, possit occurrere aliquid, per quod charitas amittatur. Habitus enim eatenus disponit, & inclinat ad actus similes, quatenus facit, ut videantur bona ea, quæ sunt habitui conformia. Qualis quippe unusquisque est, talis finis videtur ei, ut in 3. Ethicorum dicitur. Ibi ergo charitas inamissibiliter habetur, ubi id, quod charitati convenit, non potest videri, nisi ut bonum, scilicet in patria, ubi Deus per essentiam videtur, quæ est ipsa Essentia bonitatis, & ideo charitas patriæ amitti non potest. Charitas autem viæ, ubi Deus non videtur in se ipso, sive ut ipsa essentia bonitatis, amitti potest, nimirum, quando menti apparet ut bonum id, quod reapse bonum non est, aut quando apparet ut non bonum id, quod reapse bonum est. Est autem (*qu. cit. art.* 12.) in hoc inter charitatem, & alias virtutes quum acquisitas, tum infusas discrimen. Nam habitus acquisitus temperantiæ v. g. non amittitur, nisi per actus directe contrarios temperantiæ, & hoc non per unum, sed per multos repetitos. Virtus autem infusa, ut fides, & spes etiam per unum actum contrarium directe amittuntur, ut fides per actum unum Infidelitatis; spes per actum unum desperationis; charitas autem per quemlibet actum peccati, etiam non directe oppositum amittitur. Ratio primi est: quia actus non directe opponitur habitui, sed actui. Unde continuatio habitus acquisiti non requirit continuationem actus, quia non ex uno actu, sed ex repetitione plurium generatur habitus, unde neque ex uno, sed ex plurium repetitione corrumpitur, nam per easdem causas, per quas res nascitur, per easdem contra agentes resolvitur. Ratio secundi est: quia habitus infusus, quum non generetur ex actibus, sed per solam Dei infusionem habeatur, non habet contrarium, nisi ex ratione formali sui objecti. Unde quicumque actus ei oppositus directe, sive in ratione formali objecti, corrumpit habitum. Ratio tertii est: quia charitas importat unionem quandam animæ ad Deum per beatitudinis, & bonorum ad eam conducentium communicationem. Omne autem peccatum consistit in aversione a Deo, & præcludit aditum ad vitam æternam. Nihil vero magis directe contrarium unioni, & amicitiæ, quam aversio: omne igitur peccatum amicitiam Dei, sive charitatem dissolvit, atque adeo non potest esse charitas informis, sicut fides,

& spes,

& spes, quum ipsa sit forma virtutum, quatenus respicit Deum sub ratione finis ultimi, ut nuper dictum est.

10. Charitatis porro objectum, sicut omnium aliorum rationalium habituum, est duplex. Aliud formale, aliud materiale. Materiale objectum, est id, quod diligitur, nimirum amicus: formale autem est communicatio bonorum, in qua amicitia fundatur, amare enim est velle alicui bonum. In utroque autem objecti genere est primarium, & secundarium. Materiale enim objectum cujusvis habitus est omne id, quod participat rationem objecti formalis, sicut ad visum pertinet omne, quod participat rationem colorati. Beatitudinem autem participant primario quidem Deus, qui est per essentiam non solum beatus, sed etiam suamet, & omnium rationalium beatitudo. Secundario autem ex largitate divina omnes rationales creaturæ, quæ sunt in æternam beatitudinem destinatæ. Invidi autem est animi, ea, quibus omnes ex æquo frui possunt, sibi soli cupere, atque arrogare: æternam igitur beatitudinem omni rationali creaturæ velle debemus, quod est eas ex charitate diligere. Item: dilectio amici operatur ad dilectionem omnium eorum, qui quomodolibet ad amicum pertinent: omnes autem creaturæ, sed maxime rationales ad Deum pertinent, easque Deus amat: qui ergo Deum amat amore amicitiæ, seu charitatis, omnia, quæ Dei sunt, amat. Per amicitiam autem amatur aliquid dupliciter, uno modo sicut ille, cui optatur bonum, sive amicus ipse, & hoc modo solum rationales creaturas diligimus, ad quas solas potest esse amicitia fundata in consortio beatitudinis, quod est objectum formale charitatis. Alio modo amantur aliqua non sicut amicus, sed sicut bona, quæ amico volumus. Et in hoc genere quod pertinet ad communionem bonorum, sive rationem formalem charitatis est etiam primarium, & secundarium. Primarium quidem est ipsa beatitudo, & omnia illa, sine quibus beatitudo haberi non potest, ut fides, spes, charitas, & cætera dona Dei supernaturalia. Secundarium autem bona omnia naturalia, aut animi, aut corporis, aut fortunæ, quantum, & quatenus ad consequutionem beatitudinis utilia esse possunt. Ex quo patet, quid dicendum sit de Angelis, de peccatoribus, de inimicis; de nobismetipsis, & nostris corporibus, atque etiam irrationalibus creaturis, quæ omnia singularibus articulis explicat D. Thomas (*qu.* 25. *art.* 6.) In peccatoribus autem peccatum debemus odisse; non naturam, per quam vitæ æternæ capaces sunt. Quomodo autem Sanctorum in malos imprecationes intelligendæ sint, alibi explicuimus. (*l.6. p.* 21.) Dilectio vero (*ib. art.* 8.) inimicorum accipi potest primo in universali quantum ad naturam, & sic de necessitate charitatis est,

ut

ut scilicet aliquis diligens Deum ab illa generali dilectione proximi inimicos suos non excludat. Secundo in particulari, ut aliquis nimirum in speciali moveatur motu dilectionis versus inimicum. Et hoc non est de necessitate charitatis, nam neque quoslibet homines tenemur singulariter actu dilectionis prosequi, quum hoc sit impossibile. Est autem de necessitate charitatis secundum præparationem animi, ita ut animus paratus sit, ut in particulari amicum diligat, si necessitas occurrat; sed quod præter necessitatem homo etiam actu diligat inimicum propter Deum, hoc pertinet ad perfectionem charitatis. Quod autem (*ibid. art.* 9.) de dilectionis actu interno, idem de signis, & effectibus dilectionis dicendum est. Sunt enim quædam signa, vel beneficia dilectionis, quæ exhibentur proximis in communi, uti quum oratur pro fidelibus, aut pro omni populo, & talia beneficia, vel dilectionis signa inimicis exhibere, est de necessitate præcepti. Si enim excluderentur inimici, hoc pertineret ad livorem vindictæ . . . Alia vero sunt dilectionis signa, aut beneficia, quæ exhibentur particulariter aliquibus personis. Et hæc inimicis exhibere, non est de necessitate salutis, nisi secundum præparationem animi, ut scilicet subveniatur eis in articulo necessitatis, unde dictum est: (*Prov.* 25.) Si esurierit inimicus tuus, ciba illum. Sed quod præter articulum necessitatis hujusmodi beneficia inimicis exhibeantur, pertinet ad perfectionem charitatis. Quod vero de necessitate, idem & de scandalo dicendum est. In Dæmonibus autem aliter discurrendum est. Non enim (*ibid. art.* 11.) Dæmonis nomen naturæ nomen est, sed status, in quo natura Angelica deformata per peccatum significatur, & ab spe beatitudinis exclusa. Ad rationem autem amicitiæ pertinet, ut amicis velimus bonum. Bonum vero vitæ æternæ, quod respicit charitas, spiritibus illis a Deo in æternum damnatis velle non possumus: hoc enim repugnaret charitati Dei, per quam ejus justitiam approbamus. Possumus vero & naturam Dæmonum ex charitate etiam diligere, quatenus volumus, illos Spiritus in suis naturalibus conservari ad gloriam Dei, cujus creaturæ sunt, in quo sensu dictum est: Quum maledicit impius Diabolum, maledicit iniquus animam suam, ut alibi explicatum est. (*l.* 6. *p.* 21.)

11. Porro ubi est aliquod principium, ibi aliquem ordinem esse necesse est, (*qu.* 26. *art.* 1.) nam prius, & posterius dicuntur secundum relationem ad aliquod principium, ut in 5. Metaph. habetur. Charitas autem tendit in Deum sicut in beatitudinis principium, in cujus communicatione amicitia charitatis fundatur: oportet ergo in his, quæ ex charitate diliguntur, esse aliquem ordinem secundum relationem ad Deum. Amicitia autem charitatis fundatur in communicatione beatitudinis, quæ consistit in Deo essentialiter, sicut in primo

mo principio, a quo derivatur in omnes, qui sunt beatitudinis capaces. Præcipue ergo Deus est ex charitate diligendus, & supra nosmetipsos, & supra proximos, quod patet, quia proximos omnes, etiam conjunctissimos, & propriam vitam postponimus obsequio Dei, unde dictum est: (*Luc.* 14.) qui non odit patrem, & matrem . . . insuper & animam suam, non potest meus esse discipulus. Secundum Deum autem prius quisque semetipsum, quam proximum quemcumque diligit. Gratia enim naturam non corrumpit, sed perficit. Homo autem naturaliter seipsum magis, quam aliquid creatum diligit, quum proximum non teneatur diligere, nisi sicut seipsum. Ulterius: Homo non diligit creaturam aliquam ex charitate, nisi ratione societatis in ipso bono beatitudinis. Nemo autem potest amare socios in bono, quod sibi non præoptet: ergo homo magis tenetur sibi optare beatitudinem, quam alii cuicumque ejusdem participi. Similiter magis (*ib. ar.* 5.) homo diligere salutem spiritualem proximi, quam salutem, & incolumitatem proprii corporis. Nam amor proximi ex charitate fundatur super consortio beatitudinis: beatitudinis autem proximus est capax secundum propriam rationem: corpus autem non nisi per quamdam redundantiam, ut alibi dicetur: (*l.* 18. *prop.* 6.) ergo in ratione beatitudinis major est consociatio hominis ad hominem, quam ad proprium corpus. Non tamen (*ib. ad secundum.*) propterea omnis homo corpus proprium exponere pro salute proximi, nam cuilibet homini incumbit cura proprii corporis, non autem cura salutis proximi. Et ideo non est de necessitate charitatis, ut homo proprium corpus exponat pro salute proximi, nisi in casu, quo tenetur ejus saluti providere; quod autem aliquis sponte ad hoc se offerat, pertinet ad perfectionem charitatis. Inter proximos autem (*qu. cit. art.* 6.) ipsos majori charitate alios, quam alios prosequamur oportet. Quum enim omnibus prodesse non possis, inquit Augustinus, (1. *de doct. Chrit. c.* 28.) his potissimum consulendum est, quibus pro locorum, & temporum, vel quarumlibet rerum opportunitatibus constrictus, tibi quasi quadam sorte junguntur. Quod non solum de effectu beneficentiæ, sed etiam de affectu dilectionis intelligendum est. Ut enim argumentatur D. Thomas, non minus est ordinatus affectus charitatis, qui est ex gratia, quam affectus, qui est naturæ, quum utriusque author sit Deus; sed inclinatio, sive affectus naturalis proportionatur motui, aut actui naturæ convenienti: ergo etiam inclinatio, sive affectio, quæ est ex gratia debet esse proportionata actibus, aut operationibus, quæ ex charitate procedunt, id est, ut eos intensiore charitatis affectu diligamus, quibus nos convenit magis esse beneficos. Et ideo dicendum est, quod etiam secundum affectum oportet in proximis quosdam præ

aliis

aliis diligere. Et ratio est, quia ordo attenditur secundum propinquitatem ad principium, ut dictum est; principium autem dilectionis est duplex, nimirum Deus infundens charitatem, & voluntas, sive homo diligens: ergo secundum propinquitatem ad alterum istorum principiorum sit ordo, & major intentio dilectionis. Magis ergo diligendus est aliquis, vel quia est Deo conjunctior, vel quia est conjunctior nobis.

12. Quod si fiat (*ib. art.* 7.) comparatio inter proximum Deo conjunctiorem per vitæ sanctitatem, & alium mihi proximiorem, ut pater, aut mater, utrum debeam magis diligere, attendendum est, in omni actu duplicem esse proportionem, objecto nimirum, & agenti; sed ex objecto habet speciem; ex virtute vero agentis habet quantitatem, sive intensionem. Dilectio ergo speciem habet ex objecto; objectum autem charitatis est Deus. Ordo ergo charitatis erga proximos secundum speciem attenditur per comparationem ad Deum. Unde ei, qui est Deo propinquior, majus bonum, id est, majorem beatitudinem velle debemus juxta meritum suum, & ordinem divinæ justitiæ. Intensio autem dilectionis sequitur virtutem agentis; agens autem est ipse diligens; diligenti autem propinquior est pater, quam ille sanctior. Patrem ergo, & alium quemvis, quacumque ratione sibi conjunctum, intensiori affectu diligit ad illud bonum, ad quod omnes diligit, quam meliores, & sanctiores ad illud majus bonum. Sic ergo magis volumus bonum conjuncto, quam sanctiori; sed majus bonum volumus sanctiori, quam conjuncto. Inter conjunctiones autem prima, & maxime naturalis, atque immobilis est conjunctio sanguinis. Ex quo autem hæc conjunctio prima est, sequitur, eam omnibus aliis cæteris paribus esse præferendam. Inter consanguineos autem (*art.* 9.) plus filios, qui nostri pars sunt, quam parentes, quorum pars sumus, diligere, & eis benefacere ex charitate tenemur. Plus item (*art.* 10.) patrem, quam matrem. Uxor autem, (*art.* 11.) & parentes comparantur sicut excedens, & excessum in diversa linea. Nam secundum rationem boni, quod est dilectionis objectum magis diligendi sunt parentes, quia diliguntur sub ratione principii, & eminentioris cujusdam boni. Unde in quibusdam magis debet homo subvenire parentibus, quam uxori. Secundum rationem autem conjunctionis ad agentem magis diligenda est uxor, quæ cum viro una caro est. Unde quantum ad unionem carnalis copulæ, cohabitationem, & domesticas curas, relictis parentibus, homo debet adhærere uxori. Idem de aliis dicendum est, servata proportione conjunctionis, aut consortii intimioris, aut minus intimi, unde affines magis, quam concives, & ex his magis diligendi, qui nobis aliqua politica societate conjuncti sunt, aut arbitraria, sed honesta familia-

ritatis ratione. De benefactore autem, & (*art.* 12.) de eo, cui beneficium confertur, uno verbo dicendum, quod amor beneficiati ad benefactorem est magis debitus, unde ingratitudo habet rationem peccati, ut alibi dictum est; (*l.* 6. *p.* 24.) sed amor benefactoris ad beneficiatum est magis spontaneus, & ideo habet majorem promptitudinem, & intensionem, ut dicitur in 9. Ethicor. Superest comparatio (*qu.* 27. *art.* 7.) inter amicum, & inimicum, quinam sit major charitatis motus? Istæ vero dilectiones dupliciter comparari possunt. Primo ex parte proximi, qui diligitur, & sic dilectio amici melior est, quia amicus melior est, & magis conjunctus, unde est materia magis apta dilectioni. Melius enim est, cujus oppositum est deterius; majus autem peccatum est odisse amicum, quam inimicum. Secundo ex parte rationis diligendi, & sic est melior dilectio inimici, primo quidem, quia inimicus non diligitur, nisi propter Deum amore charitatis, sed amici diligendi potest esse alia ratio quam Deus. Secundo, quia in diligendo inimico major vis charitatis elucet, quæ propter Deum ad remotiora, & magis difficilia se extendit, sicut virtus ignis tanto est fortior, quanto urere potest materiam minus combustibilem. Sed sicut ignis virtus in propinquiora fortius agit, quam in remota, ita etiam charitas conjunctos, quam remotos ferventius diligit. Potest item (*ib. art.* 8.) comparatio institui inter charitatem Dei, & charitatem proximi, quænam sit melior, & majoris meriti apud Deum? Sed hæc comparatio dupliciter accipi potest: primo ut seorsim consideretur utraque dilectio per exclusionem alterius, & sic non est dubium, quin Deus magis sit diligendus, quam proximus, ut supra dictum est. Secundo institui potest ista comparatio sub his terminis, utrum Deum solum diligere, sit magis meritorium, quam diligere proximum propter Deum? Tunc enim dilectio proximi includit dilectionem Dei, & solum comparabitur charitas Dei perfecta, quæ etiam se extendit ad proximum, cum charitate imperfecta, & insufficienti, nam hoc præceptum habemus a Deo, (1. *Joan.* c. 4.) ut qui diligit Deum, diligat & fratrem suum, & in hoc sensu dilectio præeminet. Unde & Ascetici Doctores tenent, nonnumquam relinquendum Deum propter Deum, id est, ea, quæ ad Dei solius cultum, honorem, & contemplationem pertinent, omittenda propter activæ vitæ opera, & subventionem proximorum.

PROPOSITIO XIV.

Charitatis interni, & externi effectus explicantur.

1. INternos charitatis effectus tres enumerantur ab Theologis cum D. Thoma, nimirum, Gaudium, Pax, & Misericordia. Gaudium autem, & Pax inter Spiritus Sancti fructus computantur. Unde de his cum reliquis infra agetur. Misericordia autem secundum Augustinum (9. *de Civ. Dei c.* 5.) est alienæ miseriæ in nostro corde compassio, qua utique, si possumus, subvenire compellimur. Est autem (*qu.* 30. *art.* 1.) de ratione felicitatis, seu beatitudinis, ut homo potiatur iis, quæ juste vult... Et ideo contra ad miseriam pertinet, ut quis patiatur, quæ non vult. Tripliciter autem aliquis vult aliquid: Primo quidem appetitu naturali. Secundo ex propria electione. Tertio indirecte, uti quum vult aliquid non secundum se, sed in causa sua, sicut comedens nociva, dicitur velle ægrotare. Cuicumque ergo horum appetituum contrarium aliquid eveniat, misericordiæ motivum est. Quoniam vero (*ib. art.* 2.) tristitia, seu dolor est de proprio malo, eatenus aliquis de malo alieno dolet; quatenus aliquo modo reputat proprium, quod contingit vel propter conjunctionem amoris, vel propter similitudinem naturæ, ex qua timet, ne sibi mali aliquid simile contingat, ut dicitur in 2. Rhetor. Et si quidem (*ib. ar.* 3.) dolor hic sit solum motus appetitus sensitivi, erit passio misericordiæ, non virtus; si autem sit motus appetitus rationalis, poterit per rationem dirigi, & habere rationem virtutis. Iste autem motus animi servit rationi, quando ita exhibetur misericordia, ut conservetur justitia, sive quum indigenti tribuitur, sive quum ignoscitur pœnitenti, ut Augustinus inquit. (*ibi.*) De Deo autem quomodo misericordia dicatur, alibi dictum est.

2. Tres item numerantur externi effectus charitatis, (*qu.* 31. *art.* 1.) nimirum, Beneficentia, Eleemosyna, quæ est species beneficentiæ, & Correctio fraterna, quæ est species Spiritualis Eleemosynæ. Et primo quidem beneficentiam esse actum charitatis, patet: nam charitas includit benevolentiam. Qui autem vult alicui bonum, etiam quum potest, facit. Quod si bonum collatum habeat aliquam particularem rationem boni, sic beneficentia ad aliquam aliam virtutem spectabit, uti ad justitiam, si bonum collatum sit aliunde debitum, vel ad misericordiam, si fiat ex compassione alienæ miseriæ. Non ergo (*ib. art.* 4.) beneficentia virtus est ab aliis distincta, quum non nisi exequutio benevolentiæ, quæ non habitus, sed actus est. Neque est beneficentia ad omnes, ad quos est charitas. Deo enim,

aut beatis benefacere non possumus. Beneficentia enim (*ibi. ar.* 2.) solum sequitur amorem ex ea parte, qua movet superiora ad provisionem inferiorum. Inter homines autem, qui secundum aliquid superior est, secundum aliud est inferior. Unde omnibus benefaciendum est pro loco tamen, & tempore. Ordo autem beneficentiæ sequitur ordinem dilectionis supra statutum. (*in prac.*) His enim potissimum consulendum est, qui pro locorum, & temporum, vel quarumlibet rerum opportunitatibus constrictius tibi quasi quadam sorte junguntur. Sed conjunctio unius hominis ad alium potest attendi secundum diversa, in quibus sibi ad invicem homines communicant, ut consanguinei in communicatione naturali, concives in civili, commilitones in bellica, fideles in spirituali &c. Et secundum diversas conjunctiones sunt beneficia diversimode dispensanda: nam unicuique est magis exhibendum beneficium pertinens ad lineam illam, in qua est nobis magis conjunctus. Unde beneficium militare commilitoni, non concivi, aut consanguineo tribuendum est, simpliciter loquendo. Tamen & hoc variare potest secundum diversitatem temporum, & locorum, & negotiorum. . . . Si enim duorum alter est magis conjunctus, & alter magis indigus, non potest generali regula determinari cui subveniendum sit, quia sunt diversi gradus, & indigentiæ, & propinquitatis, sed hoc requirit prudentis arbitrium . . . Cæteris autem paribus, magis conjunctis magis est benefaciendum.

3. Eleemosyna autem est opus, quo quis subvenit indigenti ex compassione propter Deum. Ex quo patet, (*qu.* 32. *art.* 1.) ipsam esse actum charitatis, quum sit opus misericordiæ, quæ ex charitate procedit. Indigentia autem supponit defectum. Defectus autem, (*ib. art.* 2.) quibus homo subjacet, alii sunt corporei, alii spirituales: Defectus vero corporis aut sunt in vita, aut post vitam. Defectus autem in vita, aut sunt earum rerum, quibus omnes homines ad vitam indigent, aut sunt defectus ex particulari causa provenientes. Defectus porro rerum communium ad vitam necessariarum, aut est interior, aut exterior. Interior quidem est duplex. Unus quidem fames, cui subvenitur per alimentum siccum; alius autem sitis, cui subvenitur per alimentum humidum. Exterior item defectus necessariorum est duplex. Unus respectu tegumenti; alius respectu habitaculi. Si autem sit aliquis defectus particularis, aut provenit ex causa intrinseca, scilicet infirmitate, & quantum ad hoc ponitur infirmos visitare; aut ex causa extrinseca, & sic ponitur captivos redimere. Post mortem autem subvenitur defunctis per sepulturam, quæ, (*ib. ad* 1.) licet nihil conferat mortuo quantum ad sensum; tamen pertinet ad mortuum, quid de ejus corpore agatur, tum quia

vi-

vivit in memoria hominum, apud quos ejus honos dehonestatur, si insepultus maneat, tum etiam propter affectum, quem vivens habuit de suo corpore, cui piorum affectus conformari debet post mortem ipsius, & propterea commendantur aliqui, ut Tobias de mortuorum sepultura, & vituperantur, qui etiam in bello hostium corpora contumelia afficiunt, ut apud Homerum (*Il.* 23.)

4. Si autem defectus sint spirituales, spiritualibus actibus eis subvenitur. Primo quidem implorando Dei opem per orationem. Secundo adhibendo, si possumus, auxilium nostrum. Alii enim sunt defectus ex parte intellectus, & si intellectus speculativi, subvenitur per doctrinam, si intellectus practici per consilium. Alii autem sunt defectus ex parte voluntatis, & hi, si proveniant ex inordinatione passionis, inter quas est maxima Tristitia, subvenitur ei per consolationem. Si autem proveniant ex inordinatione operationis, sive actus peccati, adhibetur remedium tripliciter. Uno modo ex parte peccantis per correctionem. Alio modo ex parte ejus, in quem peccatur per remissionem offensæ, si in nos peccaverint: nam peccata in Deum, aut in proximum remittere, non est arbitrii nostri. Tertio modo ex parte eorum, quæ sequuntur ad actus inordinatos, ex quibus incommodum aliquod accidit ei conviventibus etiam præter intentionem peccantis, & his adhibetur remedium per Patientiam, & Supportationem, qua non solum eorum infirmitatem, sed etiam quæcumque occasione infirmitatis eorum onera proveniunt; æquo animo ferenda sunt. Septem ergo sunt corporales eleemosynæ, nimirum, cibare esurientem, potare sitientem, vestire nudum, suscipere hospitem, ægrotum visitare, captivum redimere, mortuum sepelire. Septem item spirituales, nimirum: orare pro vivis, & defunctis, docere ignorantem, dare consilium dubitanti, solari tristem, corrigere peccantem, remittere offendenti, onerosum, & gravem patienter ferre, & ad has omne auxilium proximis impensum reducitur.

5. Porro (*ibid. art.* 3.) quamvis simpliciter spirituales Eleemosynæ, nobiliores sint corporalibus, quantum animus nobilior est corpore, & dona spiritualia corporalibus, & actus spirituales actibus corporalibus, tamen quandoque corporales meliores sunt; & majoris apud Deum meriti juxta necessitatem proximi. Nam indigenti melius est ditari, quam Philosophari, ut dicitur in 3. Topic. unde illud cujusdam:

Quod peto, da, Cai; non peto consilium.

Corporalis item (*ibid. art.* 4.) Eleemosyna, quamvis ex fine proximo, & attenta actus substantia, sit quid mere corporale, tamen ex fine

fine charitatis habet fructum spiritualis meriti, & item ratione effectus, quatenus is cui datur, movetur ad orandum pro benefactore. Unde dictum est: (*Eccli.* 29.) Conclude eleemosynam in sinu pauperis, & ipsa exorabit pro te ab omni malo.

6. Charitas autem (*ibid. art.* 5.) proximi in præcepto est; Charitas autem non perficitur (1. *Joan. c.* 3.) verbo, neque lingua, sed opere, & veritate, nimirum, vera dilectione opere confirmata. Oportet igitur, ut homo operetur bonum ad omnes. Ad hoc autem ut bonum operemur erga aliquem, opus est, ut ejus necessitati subveniamus, quod fit per eleemosynæ largitionem: unde eleemosynæ largitio est de necessitate charitatis. (*ibid.*) Nam si quis viderit fratrem suum necessitatem habere, & clauserit viscera sua ab eo, quomodo charitas Dei manet in illo? Consequenter autem Eleemosyna est de necessitate præcepti. Non autem cadunt sub præcepto, nisi actus virtutum. Non est autem actus virtutis, quod non est rationi conforme. Oportet igitur, eleemosynam esse in præcepto secundum rectæ rationis regulam, juxta quam consideranda sunt duo, aliud ex parte dantis, aliud ex parte ejus, cui datur. Ex parte quidem dantis considerandum est, ut id, quod derogat, sit ei superfluum, juxta illud: (*Luc.* 11.) Quod superest, date eleemosynam. Superfluum autem dico, non solum respectu sui ipsius, sive supra id, quod est necessarium individuo, sed etiam respectu aliorum, quorum sibi cura incumbit: (*Luc.* 11.) quia prius oportet, ut quis provideat sibi, & his, quorum sibi cura incumbit, & postea de residuo aliorum necessitatibus subveniat. Et hæc dicuntur etiam necessaria, non individuo, sed personæ, quatenus persona significat dignitatem . . . Ex parte autem recipientis requiritur, ut indigeat, alias non esset ratio, cur ei eleemosyna daretur, nam eleemosyna commiserationem denotat ex propria græcæ vocis ethymologia; commiseratio autem defectum, sive indigentiam supponit. Sed quum non possit ab aliquo omnibus indigentibus subveniri, non omnis necessitas obligat ad præceptum, sed ea sola, ubi is, qui necessitatem patitur, sustentari non potest, de qua Ambrosius: (*De offic. dist.* 86.) pasce fame morientem; si enim non paveris, occidisti. Sic ergo dare eleemosynam, est in præcepto, quando & mihi superest, quod erogem, & ei, cui erogem, extrema necessitas est. Alias autem eleemosynam dare, de consilio est, non de præcepto ... Urget igitur (*ibid. ad* 3.) præceptum eleemosynæ, ita ut ex ejus omissione peccetur lethaliter, quum apparet urgens, atque evidens necessitas, nec est in promptu qui ei subveniat, & dans habet superflua, sive quæ secundum præsentem statum non sunt sibi necessaria, prout probabiliter æstimari potest. Non enim necesse est, ut considerentur omnes casus, qui possunt contin-

gere in futurum, hoc namque esset solicitum esse de crastino, quod Dominus prohibet; sed debet æstimari superfluum, aut necessarium secundum ea, quæ probabiliter, & ut in pluribus occurrunt .... Porro (*ibid. art.* 6.) necessarium dupliciter dicitur. Uno modo simpliciter, & de tali necessario aut sibi, aut eis quorum curam gerit, nemo eleemosynam dare tenetur ... nisi forte talis casus esset, ubi subtrahendo sibi, consuleret saluti magnæ alicujus personæ, per quam Ecclesia, aut Respublica sustentaretur, quia pro talis personæ salute se ipsum, & suos laudabiliter periculo mortis exponeret, quum bonum commune sit proprio præferendum. Alio modo dicitur necessarium illud, sine quo vita convenienter transigi non potest secundum conditionem, & statum personæ propriæ, & aliorum, quorum ei cura incumbit. Hujus autem necessarii terminus non est in indivisibili constitutus, atque adeo generali regula definiri non potest; nam multis additis, aut substractis, idem remanet. De hujusmodi ergo dare eleemosynam, consilio suadetur, non præcipitur. Inordinatum enim esset, si quis tantum aliis largiretur, ut deinceps non posset vitam convenienter transigere secundum proprium statum, & negotia occurrentia. Nullus enim inconvenienter vivere debet. Sed in his tria excipienda. Primum, quum fit mutatio status, uti quum quis per votum paupertatis se Deo consecrat: tunc enim propter Deum omnibus se abdicans, opus perfectionis facit, ut alibi probabitur. (*l.* 12. *p.* 16.) Secundo, quando quæ subtrahit de necessariis ad vitæ commodum, facile resarciri possunt: Tertio extrema necessitas, aut privatæ personæ, aut Reipublicæ.

7. Ex dictis autem patet, eleemosynam fieri non posse ab eo, qui est sub potestate alterius, (*ib. art.* 8.) nisi de Superioris consensu tacito, vel expresso. Si autem aliqua bona habeat, secundum id, in quo potestati alterius non subest, ut si filiusfamilias, aut servus habeat peculium, potest de his eleemosynam facere, nam sui juris est. De injuste autem (*ib. art.* 7.) acquisitis est distinguendum. Tripliciter autem dicitur aliquid injuste acquisitum. Uno modo, quando id, quod acquiritur, non transit in dominium acquirentis, sed manet in dominio ejus, a quo acquiritur, sicut in his, quæ acquiruntur ex fraude, furto, rapina &c. Et de talibus, quum restituenda sint, eleemosyna fieri non potest. Secundo modo aliquid ita acquiritur, ut nec transeat in dominium acquirentis, nec maneat ejus, a quo acquiritur, ut sit ei restituendum, ut contingit in contractu simoniaco, & in omnibus aliis, in quibus tam datio, quam acceptio est contra legem. Et de talibus eleemosyna non fieri solum potest, sed etiam debet. Tertio modo dicitur aliquid injuste acquisitum, non quia ipsa acquisitio sit illicita, sed quia id, ex quo acquiritur, est illicitum,

& hoc

& hoc proprie vocatur turpe lucrum. Meretrix enim turpiter agit, sed in eo, quod accipit, non injuste agit; unde quod sic illicite acquisitum est, retinere potest, & de eo eleemosynam facere. Similiter etiam turpiter acquiritur, quod acquiritur per aleam, sive ludum fortuitum, & quæstui meretricio comparatur, quia sicut meretrix sub amoris, & delectationis specie spoliat bonis suis amantes, ita aleator sub amicitiæ, & recreationis specie spoliat bonis suis amicos, quibus dare oportebat, ut alibi ex Aristotele dictum est. (*l.* 6. *p.* 34.) Circa illud autem, quod per aleam acquiritur, videtur aliquid esse prohibitum divino jure, scilicet, quod aliquis lucretur ab iis, qui rem suam alienare non possunt, ut minores &c., item quod aliquis ex cupiditate lucrandi trahat aliquem ad ludum. Trahi autem dicitur hic, non qui violenter cogitur, quod facit involuntarium simpliciter, hoc enim fere nunquam accidit, sed qui suasione, invitatione, exprobratione, aut aliis modis similibus ad ludendum permovetur, quod facit involuntarium mixtum, maxime inter honestas, & nobiles personas, ubi si quis invitatus non ludit, aut rusticus, & inurbanus, aut avarus habetur. Item quod quis per fraudem ab aliquo lucretur. Et in his casibus tenetur ad restitutionem, nec potest de eo eleemosynam facere. Aliquid autem videtur esse ulterius illicitum ex jure positivo, aut Civili, aut Canonico, quod prohibet universaliter tale lucrum. Sed quia jus civile non obligat, nisi eos, qui sunt illis legibus subjecti; canonicum autem pro solis Ecclesiasticis personis videtur constitutum, & utrumque per desuetudinem abrogari potest, ideo ubi hujusmodi leges vigent, tenentur universaliter ad restitutionem, qui lucrantur. Et ideo de hujusmodi non possunt eleemosynam facere, nisi aliquis lucretur ab eo, qui traxit eum ad ludum; in quo casu non tenetur restituere; quia ille, qui amisit, non est dignus qui recipiat, & aliunde non potest retinere tali jure positivo vigente. Unde tenetur de hoc eleemosynam facere in hoc casu.

8. Ordo autem (*art.* 9.) quo in largitionibus alii aliis præferendi sunt, idem est ac ordo beneficentiæ, & charitatis, de quo supra dictum est. (*in præc.*) Superest, ut de correctione dicamus, quæ est species quædam spiritualis eleemosynæ. De aliis enim spiritualibus, aut corporalibus misericordiæ operibus nihil in particulari dicendum occurrit. Est autem (*q.* 33. *art.* 1.) correctio remedium quoddam peccati. Peccatum vero considerari potest, vel quatenus est malum ipsius peccantis, vel quatenus est malum aliorum, aut etiam commune Reipublicæ. Et quidem correctio peccati, quatenus est in malum aliorum, & præcipue in nocumentum boni communis, est actus justitiæ vindicativæ, & solum pertinet ad prælatos, sive jurisdictionem aliquam habentes, de quo alibi. (*l.* 6. *p.* 17.) Alia est autem correctio, quæ

adhi-

adhibet remedium peccato, quatenus est malum ipsius delinquentis, & hæc est proprie fraterna correctio, de qua loquimur, & quæ unice ordinatur ad emendationem ipsius peccantis, ex quo patet, esse actum charitatis multo magis, quam curationem morbi corporalis. Sicut ergo (*ib. art.* 2.) corporis auxilium, ita & fraterna correctio sub præcepto cadit, quatenus est actus virtutis, id est quatenus est necessaria ad emendationem fratris, non autem ita quod quolibet loco, vel tempore frater delinquens corrigatur. Non enim opus est, ut quæramus, quibus impendamus auxilium sive corporale, sive spirituale, sed sufficit, ut impendamus eis, qui nobis occurrunt. Unde neque Prælati, quibus cura major subditorum incumbit, tenentur quærere quid reprehendant, sed reprehendere, aut corrigere quæ videant, nec exploratores vitæ aliorum fieri debent contra id, quod scriptum est: (*Prov.* 24.) Ne quæras impietatem in domo justi, neque vastes requiem ejus. Ut autem correctionis præceptum obliget, tria requiruntur, primum, ut proximus sit in gravi spirituali necessitate constitutus, nec sit in promptu aliquis, qui ei ex officio subvenire teneatur. Secundum, ut possis absque gravi tuo, & tuorum incommodo ei subvenire. Tertium, ut ex tua correctione peccantis emendatio sperari saltem probabiliter possit. (*art.* 6.) Quibus stantibus, ad fraternam correctionem tenentur non Prælati solum, sed omnes fideles Christiani, (*art.* 3.) immo jure naturæ omnes homines, sicut ad corporis subventionem ex humanitate, & compassione. Nec solum (*art.* 4.) quivis parem, sed etiam Superiorem corrigere fraterne tenetur cum reverentia debita, aut privatim, aut etiam publice, (*ib. ad* 2.) si ex Superioris peccato fidei detrimentum, aut grave Ecclesiæ scandalum sequatur.

9. Peccata vero (*ibid. art.* 7.) aut sunt publica, aut secreta. Si primum, non est remedium solum peccanti adhibendum, sed etiam aliis, in quorum notitiam devenit, ne scandalizentur. Et ideo talia sunt publice arguenda juxta illud: (1. *Tim.* 5.) Peccantes coram omnibus argue, ut & cæteri timorem habeant, quod Aug. interpretatur (*serm.* 16. *de verb. Dom.*) de publicis peccatis. Si vero sint peccata occulta, sic videtur habere locum illud Christi Domini: (*Matt. c.* 1.) Si peccaverit in te frater tuus, corripe illum inter te, & ipsum solum. Quod si te non audierit, induc duos testes; Si illos non audierit, dic Ecclesiæ. Si Ecclesiam non audierit, sit tibi sicut Ethnicus, & publicanus. Dicitur autem, *si peccaverit in te*, nam quando te offendit publice coram aliis, jam non solum in te peccat, sed etiam in alios, quos turbat. Sed quia in occultis etiam peccatis potest parari proximorum offensa, ideo adhuc videtur distinguendum. Quædam enim sunt peccata occulta, ex quibus

resultat nocumentum proximorum spirituale, aut corporale, ut si quis occulte tractet de tradenda hostibus civitate, aut quis occulte homines a fide avertat. Et quia ille, qui sic occulte peccat, non solum in te peccat, sed etiam in alios, oportet statim procedere ad denuntiationem, ut hujusmodi nocumentum impediatur, nisi forte aliquis firmiter crederet, quod per secretam admonitionem possent ejusmodi mala impediri. Quædam vero peccata sunt, quæ solum sunt in malum peccantis, & ejus in quem peccavit, sive quia solus læditur, sive quia solus novit: & tunc ad hoc solum tendendum est, ut fratri peccanti subveniatur, & ideo si potest, ita studere debet quis emendationi fratris, ut fama ejus conservetur. I. quidem propter detrimentum, quod ex infamia sequitur in temporalibus, & spiritualibus, nam infames liberius peccant. II. quia infamia unius in alios insontes redundat. III. quia ex promulgatione delicti alii exemplum, & occasionem sumunt peccandi. Unde in multis casibus necesse est, ut secreta admonitio denunciationem præcedat.

10. Testium vero (*ib. art.* 8.) inductio convenienter ponitur, ut gradatim in remedio, & cum minimo delinquentis detrimento, & infamia procedatur. Unde si prima, & omnino secreta admonitio non juvat, paucis indicetur peccatum fratris, qui possint prodesse, & non obesse, ut saltem sic sine multitudinis infamia emendetur. Inter eos autem, ubi non de pura præceptorum adimpletione agitur, sed ad charitatis perfectionem adspirant, hic ordo prætermitti potest. Unde Augustinus dicit in regula, (*c.* 23.) quod defectus fratris prius Præposito debet ostendi, quam testibus, quod intelligendum est de Prælato, secundum quod Prælatus est singularis quædam persona, quæ magis potest prodesse, quam alii; non autem quod dicatur ei tanquam Ecclesiæ, id est tanquam judici, ut Augustinum exponit D. Thomas: (*ibid. ad* 4.) Et hoc est, quod suæ familiæ hominibus observandum indixit S. Ignatius. Porro ex hac universa Sancti Thomæ doctrina patet resolutio ad omnia particularia, de quibus fuse disputant Morales Theologi Azorius, Bañez, Suarius, Castropalaus &c.

PRO-

PROPOSITIO XV.

Vitia charitati contraria recensentur.

1. INter hæc porro alia sunt ipsi dilectioni immediate opposita, sicut odium Dei, aut proximi. Alia sunt opposita effectibus Charitatis, sicut Acidia, & Invidia, quæ opponuntur gaudio charitatis. Discordia, & Schisma, quæ opponuntur Paci. Offensio, & Scandalum, quæ opponuntur Beneficentiæ, & Correctioni fraternæ. Quoniam vero de Gaudio, & Pace nihil hic dicimus, ideo vitia iis opposita omittimus quoque, infra explicaturi, dum de fructibus Spiritus Sancti sermo fiet. (*p.* 20.) Odium porro Dei summe boni malum esse, & summum malum manifestum est, unde nec humanum, sed Diabolicum malum esse videtur. Licet autem Deus, (2. 2. *qu.* 34. *art.* 1. & 2.) ut summum bonum cognitus vel clare in patria, vel etiam confuse in via, adhuc ut author bonorum duntaxat naturalium odio haberi non possit, tamen odio haberi potest, si apprehendatur ut malus secundum effectum aliquem repugnantem perversæ voluntati, uti quum apprehenditur, ut peccatorum prohibitor, & pœnarum inflictor.

2. Odium item proximi (*ibid. art.* 3.) tantum habet de malo, quantum amor habet de bono. Amor autem debetur proximo secundum ea, quæ a Deo habet, nimirum naturam, & gratiam, non autem secundum ea, quæ habet a se ipso, nimirum peccatum. Et ideo licet in fratre odisse peccatum, unde dictum est: (*Ps.* 118.) Iniquos habui odio, & legem tuam dilexi. Hoc autem ipsum, quod in fratre odimus culpam, & defectum boni, pertinet ad fratris amorem. Eadem enim ratione, qua alicui volumus bonum, detestamur malum ipsius. Unde simpliciter loquendo, odium proximi semper est cum peccato. Detestanda est igitur doctrina Castropalai ajentis, (*tr.*6. *disp.* 4. *punct.* 1. *n.* 11.) te posse absque peccato mortali de vita alicujus tristari, & mortem in efficaci affectu illi petere, & optare, non quidem ex displicentia personæ, sed ob aliquod temporale emolumentum. Nec id unquam docuit Azorius, quem falso citat: Verba Azorii sunt: Sequitur item, ut aliquando quis optet mortem alterius, non quidem odio personæ, sed odio rei alicujus, v. g. mater optat mortem filiarum, quod ob inopiam, aut deformitatem non potest eas, ut vellet, collocare . . . Pari modo quis se ipsum interimit &c. ubi explicuit, quæ possint contingere non directe ex odio personæ, non quæ possint licite fieri. Peccatum vero, (*art.* 4.) quod in proximum committitur, habet rationem mali ex duobus. I.

ex perversitate voluntatis ejus, qui peccat. II. ex majori, aut minori nocumento, quod proximo infertur. Et primo quidem modo odium proximi est maximum peccatorum contra charitatem. Secundo autem modo majus est inimicum, aut proximum occidere, aut quoquomodo lædere, quam odisse, quia ei magis nocetur. Quoniam vero (*art.* 5.) odium sive Dei, sive proximi arguit maximam perversitatem voluntatis; nullus autem motus incipit a maximo, & summo, patet, odium non esse posse vitium capitale, sed potius ipsum (*art.* 6.) ex aliis vitiis procedere, ac derivari. Dispositive quidem ex Ira, (*ib. ad* 3.) quia per hanc incipimus appetere malum proximi, sed in quadam mensura, secundum quod habet rationem vindictæ. Postea vero per continuitatem Iræ pervenitur ad hoc, quod homo proximi malum absolute appetit, quod pertinet ad rationem odii. Attenta tamen ipsa ratione objecti Odium ex Invidia oritur, ut Gregorius ait. (31. *Moral. c.* 31.) Dilectio enim proximi est naturalis. Nam omne animal diligit sibi simile. Quod autem aliquis recedat ab eo, quod est naturale, contingit, quia vitare aliquid intendit, quod est naturaliter fugiendum. Naturaliter vero omne animal fugit tristitiam, sicut appetit delectationem, ut in 7. Eth. dicitur. Unde sicut ex delectatione procedit amor, ita ex tristitia procedit odium. Et ideo quum invidia sit tristitia de bono proximi, sequitur, ut bonum proximi reddatur nobis odiosum.

3. Inter vitia autem Beneficentiæ opposita alia sunt, quæ proximo afferunt nocumentum in bonis corporis, & fortunæ, famæ &c. & de his actum supra est, (*l.* 6. *p.* 19.) quum de vitiis justitiæ oppositis ageremus. Alia sunt, quæ afferunt proximo spirituale nocumentum, & hoc fit per scandalum, quod fraternæ correctioni opponitur, quia sicut per illam salutem proximi procuramus, ita per scandalum ruina spiritualis proximi, sive lapsus illius in peccatum aliquo modo intenditur. Unde scandalum definitur ex Hieronymo: (*in c.* 15. *Matt.*) Dictum, vel factum minus rectum præbens occasionem ruinæ spiritualis. Dicitur autem *dictum*, vel *factum*, non concupitum, (*qu.* 43. *art.* 1. *& ib. ad* 3.) quia concupiscentia mali, quum lateat in corde, non proponitur alteri, ut obex ad ruinam, sive ad quem impingens labatur, quod proprie in græco significat nomen scandali, ut est apud Hieronym. Dicitur autem *minus rectum*, (*ibid. ad* 2.) ut comprehendantur tam illa, quæ sunt secundum se peccata, quam illa, quæ habent speciem peccati. Unde dictum est: (1. *ad Thessal. c.* 5.) ab omni specie mali abstinete vos. Sic quamvis recumbere in Idolio non sit secundum se peccatum, si aliquis hoc non perversa intentione faciat; tamen quia habet quamdam speciem mali, vel similitudinem venerationis Idoli, potest alteri præbere oc-

casionem ruinæ. Sicut autem obex in via poni potest dupliciter. I. eo animo, & proposito, ut aliquis impingat, & cadat. II. ex aliqua alia causa sine tali proposito; ita dictum, vel factum unius potest alteri esse occasio peccandi dupliciter. (*ibid. ad* 4.) Uno modo per se, quando aliquis facto suo, aut verbo intendit alium ad peccandum inducere, vel etiamsi hoc non intendat, ipsum factum suapte natura est inductivum ad peccandum, puta, quum quis publice committit peccatum, aut id, quod habet speciem peccati. Et talis proprie dat occasionem ruinæ; unde vocatur scandalum activum. Alio modo per accidens, quando præter intentionem operantis, & præter conditionem operis aliquis male dispositus ex hoc inducitur ad peccandum, puta, quum aliquis invidet bonis alterius. Et tunc recte operans non præbet occasionem ruinæ, sed alius eam sumit, unde hoc vocatur Scandalum mere passivum. Ex quo patet, posse inveniri scandalum activum simul cum passivo, ut si quis inductus ad peccandum peccat. Item activum sine passivo, ut quum quis ceu Joseph, aut Susanna inductus ad peccandum non peccat. Item mere passivum sine activo, ut quum quis sumit occasionem peccandi ex bono actu alterius. Omne igitur scandalum peccatum est. (*ibid. art.* 2.) Nam in scandalo activo, vel quod præbet occasionem ruinæ, est in se peccatum, vel saltem habet speciem peccati; & dimittendum erat ob charitatem proximi, quod si non dimittitur, peccatur. In scandalo autem passivo semper est ruina spiritualis, non enim quis passive scandalizatur, nisi per peccatum.

4. Patet item, (*ibid. ar.* 3.) scandalum esse propriam, & specialem speciem peccati, non quidem ex parte scandalizati. Nam qui inductus ad luxuriam peccat, non peccat nisi peccato luxuriæ, sed ex parte scandalizantis, sive scandali activi. Qui enim inducit alium ad luxuriam, non peccat solum peccato luxuriæ, sed etiam ex intentione prava trahendi alium ad peccandum, ex qua sortitur actus specialem pravitatem. Unde sicut quum corrigitur in fratre peccatum luxuriæ, corrigens operatur ex amore castitatis, ad quam suadet, & ex affectu charitatis in suadendo, ita quum quis inducit ad furandum, & peccat contra justitiam per id, ad quod inducit, & peccat speciali peccato scandali in inducendo, quum vero inductio est ex intentione agentis. Potest item inveniri scandalum activum sine aliqua alia specie peccati, sicut quum aliquis scandalizat facto, quod ex se non est peccatum, sed habet speciem peccati. Erit autem (*ib. art.* 4.) activum scandalum gravius, aut levius peccatum attenta & materia gravi, aut levi ad quam inducit, & intentione inducentis. Nam si quis induceret ad peccandum venialiter ex perversa intentione, ut pro-

proximum læderet in spiritualibus, aut quoquomodo Deum offenderet, talis inductio, quamvis ad leve, esset peccatum gravissimum. Et in hoc sensu existimo de hac re loquutos Vasquinm, (*in* 12. *dis.* 102. *c.* 7.) & alios Theologos opinantes, inducentem ad veniale lethaliter peccare. Circa passivum item scandalum occurrit quærendum: (*ibid. art.* 7.) Quænam dimittenda sint aut spiritualia, aut temporalia propter scandalum aliorum vitandum. Et I. quidem ob scandalum vitandum nihil faciendum est mali. Non enim quis tenetur cum propria ruina aliorum ruinam impedire, nec sunt mala facienda, ut veniant bona. II. Bona, quæ sunt de necessitate salutis, sive quæ prætermitti non possunt sine peccato mortali, ob scandalum vitandum omitti non debent propter eandem rationem. III. Bona, quæ non sunt de necessitate salutis, omitti non debent propter scandalum, proveniens ex perversa voluntate, & malitia hominum, quod dicitur scandalum Pharisaicum, qui de doctrina, & miraculis Christi scandalizabantur. IV. propter vitandum scandalum, quod ex infirmitate, aut ignorantia provenit, quod dicitur scandalum pusillorum, hujusmodi Spiritualia bona, aut occultanda sunt, aut etiam omittenda, aut in tempus aliud differenda, quousque ratione reddita cesset scandalum. Quod si post redditam rationem, scandalum non cesset, jam videtur ex malitia esse, atque adeo est contemnendum. Et hoc est, quod Hieronymus paucis verbis complexus est dicens: (*in Mat. c.* 15.) propter scandalum dimittendum esse omne, quod salva triplici veritate omitti potest, id est salva veritate vitæ, veritate justitiæ, & veritate doctrinæ. In bonis item temporalibus distinguendum est. (*ib. ar.* 8.) Aut enim nostra sunt, aut sunt curæ nostræ, atque administrationi commissa. Si hoc secundum, non possumus propter aliorum scandalum eorum jacturam tolerare, quia eorum conservatio ex necessitate nobis incumbit. Si autem nostra sunt, & ex eorum possessione, usu, repetitione scandalum nascitur, distinguendum inter scandalum ex malitia, aut ex infirmitate, & ignorantia. Propter primum non sunt temporalia dimittenda; propter secundum autem aut omnino dimittenda sunt, aut aliter sedandum scandalum per admonitionem, & eruditionem pusillorum.

PROPOSITIO XVI.

Donorum Spiritus Sancti natura, indoles, numerus exponitur.

1. Consequenter ad considerationem virtutum, quum intellectualium, tum Moralium, ac Theologicarum, de quibus in præcedenti, & præsenti libro disputatum est, considerandum est de donis Spiritus Sancti. Et primo quidem statuendum est cum D. Thoma, (1. 2. *q.* 68. *art.* 1.) dona Spiritus Sancti esse perfectiones quasdam ab omnibus prædictis virtutibus distinctas, in quo omnes, præter Scotum, conveniunt Theologi; sed in assignanda distinctionis ratione dissentiunt, alias aliis, sed insufficientes assignantibus. Ad distinguendum enim a virtutibus dona, quorum cognitio nobis ex solis Scripturis innotescit, sequi debemus in loquendo modum Scripturarum, in quibus nobis traduntur, non quidem sub nomine donorum, sed sub nomine Spirituum. Sic enim Isaias de Christo loquitur: (*c.* 11.) Requiescet super eum Spiritus Sapientiæ, & Intellectus, & Spiritus Consilii, & Fortitudinis. Sicut autem in corporalibus non solum ventus dicitur Spiritus, sed etiam inspiratio, ut dicitur: (*Ps.* 10.) Spiritus procellarum, ita in Theologicis non solum dicuntur Spiritus substantiæ intellectivæ a materia separatæ, sed etiam quidquid earum secreta inspiratione, instinctu, aut suggestione fit. Ex illo ergo modo loquendi Scripturarum manifeste datur intelligi, quod ista septem ibi enumerantur secundum quod in Christo fuerunt, & sunt in nobis ex inspiratione divina: inspiratio autem significat quamdam motionem ab exteriori agente: nullum autem exterius agens operatur, aut movet immediate mentem aut voluntatem, nisi Deus, qui solus illabitur animæ, ut alibi dictum est. (*prop.* 5.) Jam vero omne mobile oportet proportionatum esse motori, aut per naturam, aut per artem, aut per habitum, & hæc est perfectio instrumenti, aut mobilis, qua talis, ut sit bene dispositum ad sequendum ductum, & impressionem moventis. Unde quanto movens est altior, & ad nobiliores operationes movet, tanto perfectiorem dispositionem oportet esse in mobili. Porro virtutes humanæ perficiunt hominem, secundum quod natus est moveri per rationem in his, quæ interius, aut exterius operatur: Deus autem altior est, & ad nobiliores operationes animum movet, quam humana ratio: ergo ad hos motus, & inspirationes Dei sequendas oportet esse in animo perfectiores aliquas dispositiones, quam sint virtutes humanæ. Et hæ perfectiores dispositiones dicuntur *dona*, non solum quia infunduntur

a Deo

a Deo, quod etiam convenit virtutibus Theologicis, ut dictum est; (*p.* 13.) sed etiam quia secundum ea homo disponitur, ut sit prompte, & suaviter mobilis ab Spiritu Sancto, sive ab inspiratione divina. Et hoc etiam cognovit ex parte Aristoteles in libr. de bona fort. sive Morali. Inquit enim, quod his, qui moventur per instinctum divinum, non expedit consiliari secundum rationem humanam, sed ut sequantur instinctum interiorem divinum, quia moventur a meliori principio, quam sit humana ratio. Et item in 7. Ethic. supra communem virtutem ponit virtutem heroicam, seu divinam, secundum quam aliqui divini viri appellantur.

2. Ex quo patet, (*ib. art.* 3.) dona Spiritus Sancti non actus, sive operationes quasdam esse, quod quidam Theologi voluerunt, sed habitus. Nam dona comparantur ad motionem Spiritus Sancti, sicut virtutes morales ad rationem. Sicut enim virtutes morales perficiunt vires appetitivas, quatenus participant rationem, sive quatenus natæ sunt moveri per rationem, ita dona perficiunt voluntatem, quatenus mobilem ab Spiritu Sancto; patet autem, virtutes morales habitus esse, non actus: Dona igitur Spiritus Sancti non actus, sed habitus sunt. Patet item (*ibid. art.* 2.) donorum a virtutibus distinctorum necessitas contra Scotum. Dona enim (*in* 3. *dist.* 34.) sunt quidam habitus, quibus homo disponitur ad sequendum instinctum, sive ductum Spiritus Sancti: Unde in his, in quibus instinctus rationis non sufficit, sed instinctus Spiritus Sancti necessarius est, consequenter necessarium est donum. Ratio autem est a Deo perfecta dupliciter. Primo quidem naturali perfectione per ipsum lumen rationis. Secundo autem modo quodam supernaturali per virtutes Theologicas, uti dictum est. Et quamvis hæc perfectio sit nobilior, & potior, quam prima; tamen prima perfectiori modo habetur, quam secunda, quia primæ habet homo quasi perfectam, & plenam possessionem; non autem secundæ. Non enim Deus, maxime ut author supernaturalium bonorum, cognoscitur, aut diligitur a nobis in via, nisi imperfecte. Porro quod habet plene, & perfecte aliquam formam, aut naturam, potest per se secundum illam operari; non vero quod habet illam formam, aut naturam imperfecte, sed necesse est, ut in sua operatione ab superiori agente adjuvetur, & compleatur. Ratio igitur in his, quæ lumini naturali subduntur ad finem homini connaturalem, potest per se (sub intellecto semper Dei concursu, qui in omni natura, & voluntate interius operatur) plene, & perfecte operari quodcumque bonum morale, ut supra dictum est. (*p.* 4.) Et tamen adhuc in his potest homo aliquid operari præter communem regulam humanæ rationis, & prudentiæ ex singulari Dei instinctu. Unde etiam secundum Philosophos non quicumque habet vir-

virtutes morales, habet virtutes heroicas, & pars prudentiæ ponitur Gnome, quæ importat perspicacitatem quandam in judicando præter communes regulas agendorum. At vero circa finem supernaturalem ratio naturalis per se non sufficit. Unde opus fuit supernaturali auxilio virtutum Theologicarum, ut supra dictum est. (*prop.* 9. 11., & 13.) Ratio autem adhuc adjuta, & informata virtutibus Theologicis non sufficit ad præscribendum in quibusdam extraordinariis, & difficilioribus casibus quid agendum sit, & quomodo, nisi addatur singularis motio, atque instinctus Spiritus Sancti, a quo ducantur sancti homines in heroicis operationibus suis. (*Rom.* 8.) Nam qui Spiritu Dei aguntur, hi sunt filii Dei. Ad has vero inspirationes discernendas, amplectendas, & sequendas homo disponitur per dona. Dona igitur necessaria sunt ad æterni finis assequutionem.

3. Opponit autem contra Scotus: In viatore non sunt ponendi plures habitus quam ii, quibus circa omne objectum occurrens operari possit; sed per virtutes intellectivas, Morales, & Theologicas homo satis est perfectus circa omne objectum necessarium ad salutem: ergo. Tetigerat jam hoc argumentum D. Thomas ipse, & responderat: (*art.* 2.) Ad secundum dicendum, quod per virtutes morales, Theologicas &c. non ita perficitur homo in ordine ad ultimum finem, quin semper indigeat moveri ad aliqua superiori quodam instinctu Spiritus Sancti, & ad hunc finem sunt dona necessaria. Non enim ponuntur, ut potentiæ animæ sint prompte, & facile mobiles ab objecto; sed ut sint prompte mobiles ab inspiratione divina. Objecta ergo donorum sunt eadem, atque objecta virtutum moralium &c., sed circa eademmet objecta diverso modo disponitur homo ad operandum per dona, ac per communem virtutem. Nam virtutes humanæ, & acquisitæ disponunt ad sequendum, & operandum juxta lumen rationis naturalis: virtutes infusæ ad operandum juxta lumen rationis elevatum per fidem supernaturalem; dona vero disponunt ad sequendum ductum Spiritus Sancti supra rationem omnem, aut naturalem, aut solo ordinario supernaturali lumine elevatam. Unde cernimus, & legimus plures operationes Sanctorum, quorum aliam rationem reddere non possumus, nisi singularem motionem, & instinctum Spiritus, sicut Apolloniæ, quæ semet in ignem conjecit, & alia his similia in Scripturis multa.

4. Patet tertio ex dictis, (*ibid. art.* 8.) Dona esse potiora virtutibus quum intellectivis, tum moralibus, non tamen esse potiora virtutibus Theologicis. Nam virtutes Theologicæ sunt, quibus mens creata Deo conjungitur: virtutes autem intellectuales sunt, quibus ratio ipsa perficitur. Morales vero, quibus virtutes appetitivæ disponuntur ad obediendum rationi: dona porro Spiritus Sancti sunt,

quibus omnes vires animæ disponuntur ad sequendum ductum Spiritus Sancti. Sic ergo eadem videtur esse ratio donorum ad virtutes Theologicas, ac virtutum Moralium ad Intellectuales, virtutes autem Intellectuales præstant moralibus, quum ab illis dirigantur: ergo & virtutes Theologicæ potiores sunt donis, & dona virtutibus moralibus, & intellectualibus. Nam virtutes morales, & intellectuales perficiunt vel ipsam rationem, vel alias vires in ordine ad rationem; dona autem perficiunt omnes vires animæ in ordine ad Spiritum Sanctum; ad altiorem autem motorem majori perfectione mobile oportet esse dispositum. Dona ergo supponunt virtutes Theologicas, sicut morales virtutes supponunt intellectuales. Et sicut in omnibus virtutibus moralibus operatur Prudentia, vel ut efficiens, vel ut imperans, & dirigens, (*ibid. art.* 5.) ita in omnibus donis operatur charitas, per quam in nobis inhabitat Spiritus Sanctus, ad quem dona ordinantur. Atque hinc patet IV., dona omnia inter se esse connexa per charitatem, quæ est omnis perfectionis vinculum, sicut virtutes morales sunt inter se connexæ per Prudentiam. Unde illud Gregorii: (1. *Mor. c.* 32.) Minor est sapientia, si intellectu careat: valde inutilis est intellectus, si ex sapientia non subsistat: Vile est consilium, cui opus fortitudinis deest: & valde fortitudo destituitur, nisi per consilium fulciatur. Nulla est scientia, si utilitatem Pietatis non habet: & valde inutilis est Pietas, si scientiæ discretione careat: timor quoque ipse, si non has virtutes habuerit, in nullum opus bonæ actionis assurgit. In quibus verbis, uti D. Thomas exponit, (*ibid. ad* 3.) non datur intelligi, quod unum donum possit esse sine alio, sed potius, quod intellectus, si esset sine sapientia, non esset donum, sicut temperantia, si esset sine justitia, non esset virtus, & similiter alia ejusdem Greg. verba alibi interpretatur. (*art.* 8. *ad* 3.)

5. Jam vero quoniam donorum notitiam non nisi ex Sacris Scripturis habemus, eorum numerum, & ordinem ex ipsis Scripturis desumamus oportet. Unde septem Spiritus Sancti dona numerantur. Sic enim de Christo legitur Isaiæ 11. Requiescet super eum Spiritus Sapientiæ, & Intellectus, & Spiritus Scientiæ, & Pietatis, & Spiritus Consilii, & Fortitudinis, & replebit eum Spiritus Timoris Domini. Porro sicut vires appetitivæ natæ sunt moveri per imperium rationis, (*ibid. art.* 4.) ita omnes vires animæ natæ sunt moveri per instinctum Dei: & ideo sicut in omnibus facultatibus humanis, quæ possunt esse principia humanorum actuum, sunt virtutes, ut in superiori libro ostensum est, ita etiam in omnibus illis sunt dona, nimirum in ratione, & in vi appetitiva. Ratio autem est speculativa, & practica, & in utraque consideratur & apprehensio veritatis, & judi-

judicium de veritate apprehensa. Ad apprehensionem igitur veritatis perficitur ratio speculativa per intellectum; practica vero per consilium. Ad recte autem judicandum speculativa quidem per sapientiam; practica vero per scientiam. Appetitiva autem virtus in his quidem, quæ sunt ad alterum, perficitur per pietatem; in his vero, quæ sunt ad seipsum, perficitur per fortitudinem contra timorem periculorum; per timorem autem contra concupiscentiam immoderatam delectabilium. Et sic patet septem dona convenienter enumerari, quippe quæ se extendunt ad omnia, ad quæ se extendunt virtutes tam intellectuales, quam morales. Nullum autem donum ponitur circa virtutes Theologicas. Nam animus hominis (*ibid. ad* 3.) non movetur a Spiritu Sancto, nisi ei secundum modum aliquem uniatur, nam movens, & mobile oportet esse simul, sicut instrumentum non movetur ab artifice, nisi quatenus est ei aliquo modo conjunctum. Prima autem conjunctio hominis ad Deum est per Fidem, Spem, & Charitatem: unde hæ virtutes præsupponuntur ad dona, sicut radices quædam donorum. Et sic omnia dona pertinent ad Theologicas virtutes, sicut derivationes quædam earum, ut infra de singulis dicetur. Ordo autem donorum attendi potest vel secundum ordinem earum virtutum, aut passionum, quorum nomine significantur, & sic primo Intellectus numerandus est, dein Sapientia, Scientia, Consilium, Pietas, Fortitudo, ac denique Timor. Vel secundum comparationem ad proprios actus, & sic apud Isaiam Sapientia primo numeratur, deinde Intellectus, tum Consilium, & Fortitudo, Scientia, & Pietas, quia secundum materiam (ex qua etiam consideratione dignitas eorum attenditur) iis digniora sunt, nam Consilium, & Fortitudo sunt de arduis; Scientia autem, & Pietas de communiter occurrentibus. Si autem attendatur eorum correspondentia ad virtutes vel infusas, vel morales, sic primo occurrit Sapientia, quæ respondet Charitati, deinde Intellectus, & Scientia, quæ respondent Fidei, dein Timor, qui respondet Spei, & item Temperantiæ, tum Consilium, quod Prudentiæ, Pietas, quæ Justitiæ, ac demum Fortitudo, quæ fortitudini correspondet. Nos autem in disserendo de singulis eundem Scripturæ ordinem sequemur.

6. Ad hæc quamvis Isaiæ 11. hæc dona Christo Domino singulariter attribuantur, tamen in omnibus sanctis animabus inveniri quoque certum est; sed in his, quum per peccatum charitas, & consequenter dona amitti possint, non inamissibiliter permanent, sicut in Christo, in quo propterea dicuntur *requiescere*. Cur autem singulariter Spiritui Sancto potius quam Patri, aut Filio tribuatur eorumdem communicatio, & infusio, dicetur alibi.

PROPOSITIO XVII.

Quatuor priora dona explicantur.
D. Thom. 2. 2. *q.* 45. *art.* 1.

1. PRimum donum numeratur Sapientia Isai. 11. Ad sapientem enim pertinet consideratio causæ altissimæ, secundum quam de aliis certissime judicatur. Causa autem altissima dupliciter sumitur, vel simpliciter, vel in aliquo genere. Qui autem cognoscit causam altissimam in aliquo genere, & per eam potest de omnibus, quæ sunt illius generis judicare, dicitur sapiens in eo genere, ut sapiens Architectus, aut sapiens Musicus. Sapiens autem simpliciter non dicitur, nisi qui cognoscit causam altissimam simpliciter, quæ Deus est, quatenus ex cognitione divinorum ad omnia alia judicanda, & ordinanda conducitur. Hujusmodi autem judicium haberi non potest per lumen naturale, sed per solam inspirationem divinam, & influxum Spiritus Sancti, unde dictum est: (1. *Cor. c.* 2.) Spiritualis judicat omnia, quia Spiritus Sanctus, cujus ductu aguntur, scrutatur omnia, etiam profunda Dei.

2. Sapientia autem & est habitus naturalis, & est gratia gratis data, & est donum Spiritus Sancti, & item ejusdem Spiritus Sancti fructus est. De Sapientia autem, quatenus habitus naturalis est, diximus in superiori libro, (*prop.* 7.) & in præsenti; in præc. supra actum est de Sapientia, quæ est gratis data. De Sapientia vero, quæ fructus est Spiritus Sancti in sequentibus agetur. Differt vero ab iis omnibus Sapientia, quæ est donum. Et primo quidem a Sapientia, quæ est virtus intellectualis, quoniam illa humano studio acquiritur; hæc a Deo infunditur: illa de rebus judicat secundum causam altissimam solo naturæ lumine cognitam; hæc secundum causam altissimam supernaturali fidei lumine cognitam. II. differt a Sapientia, quæ est gratia gratis data, quia illa non confertur ad propriam sanctificationem, sed ad aliorum utilitatem, sicut reliquæ gratiæ gratis datæ, ut supra dictum est, (*prop.* 5.) unde Sapientia illa potest quis male uti; non autem Sapientia, quæ est donum. Et ideo signate Apostolus quum de gratiis gratis datis loquitur, non nominat Sapientiam, aut scientiam, sed sermonem Sapientiæ, & sermonem scientiæ. III. differt a Sapientia, quæ est fructus Spiritus Sancti, quoniam illa non habitus, sed actus est, ut infra dicetur. IV. differt a Fide, (*ibid. ad* 2.) quia ad hanc pertinet assentiri rebus revelatis propter veritatem divinam; ad Sapientiam vero spectat de rebus reliquis secundum veritatem divinam per fidem cognitam judicare.

3. Sa-

3. Sapientiæ autem cujuscumque sive naturalis, sive infusæ subjectum est intellectus, cujus est judicare. (*qu. cit. art.* 2.) Sapientia enim importat quamdam rectitudinem judicii secundum divinam regulam. Rectitudo autem judicii ex duplici capite provenire potest. I. quidem ex acumine, & bona ratiocinatione: II. ex animi dispositione per habitum, ex quo tale judicium fit ei quasi connaturale, nam qualis unusquisque est, talis finis videtur ei, ut in 3. Ethic. habetur. Primo modo de temperantia v. g. recte judicat Philosophus; secundo autem modo de temperantia recte judicat temperatus. Sic ergo circa res divinas ex rationis inquisitione recte judicare pertinet ad sapientiam, quæ est virtus intellectualis; sed recte judicare de eis secundum quandam connaturalitatem ad ipsas pertinet ad sapientiæ donum. Hæc autem connaturalitas fit per charitatem, per quam Deo conjungimur, nam (1. *ad Cor.* 6.) qui adhæret Deo, unus spiritus est. Sic igitur Sapientiæ causa est charitas, in quo sensu dixit Aug., (*de gr. nov. Test. c.* 28.) sapientiam esse charitatem Dei; sed subjectum est ratio, sive potentia Intellectiva. Sed dices: Mens sufficienter perficitur per donum intellectus: ergo donum scientiæ superfluum est. Sed dicendum, (*ibid. ad* 3.) in mente esse duos actus, nimirum apprehendere, seu percipere, & judicare. Ad primum mens perficitur per donum intellectus; ad secundum autem, secundum rationes divinas, per donum Sapientiæ; sed secundum rationes humanas, per donum Scientiæ. Ex quo patet I. (*qu. cit. art.* 3.) Sapientiæ donum non esse habitum mere speculativum, sed etiam practicum. Nam ut est apud Aug. (12. *de Trin. c.* 14.) superior pars rationis sapientiæ deputatur; inferior autem scientiæ. Superior autem ratio est, quæ intendit rebus divinis conspiciendis, & consulendis, ut ipse inquit; (*ibid. cap.* 7.) conspiciendis quidem secundum quod divina considerantur per contemplationem in se ipsis; consulendis autem secundum quod per divina judicat, & dirigit actus humanos ... Ad Sapientiæ donum igitur primario pertinet contemplatio divinorum, (*art. cit. ad* 3.) quæ est visio principii; secundario autem applicatio principii, sive regulæ illius ad directionem actuum humanorum ... Quamvis enim divina in se non sint operabilia, sed necessaria, & æterna; (*ibid. ad* 2.) tamen eorum applicatio ad directionem actuum humanorum potest fieri, aut non fieri, ex quo Sapientia habet rationem habitus non solum speculativi, sed etiam practici. Atque hinc apparet (*ibid. ad* 1.) aliud discrimen inter Sapientiam naturalem, & donum Sapientiæ. Nam Sapientia, quæ est virtus intellectualis, pure speculativa est. Patet II. (*qu. cit. art.* 4.) Sapientiæ donum sine charitate esse non posse, sicut nec ullum aliud ex donis. Non enim Spiritu Dei aguntur ad operandum in finem super-

pernaturalem, nisi qui sunt filii Dei, id est, ipsi conjuncti per charitatem, per quam filii Dei nominamur, & sumus, ut supra dictum est, (*prop.* 7., *&* 13.) unde dicitur: (*Sap.* 1.) In malevolam animam non introibit Sapientia. Patet III. (*qu.cit.art.*5.) Sapientiæ donum omnibus justis inesse, sive charitatem habentibus. Unde dictum est: (*Sap.*7.) Sapientia per nationes in animas sanctas se transfert, amicos Dei, & Prophetas constituit. Et ibidem: Neminem diligit Deus, nisi eum, qui cum Sapientia habitat; Deus autem diligentes se diligit, (*Prov.* 8.) id est, omnes justos, sive charitatem habentes: in omnibus igitur justis Sapientia inhabitat. Sunt tamen diversi Sapientiæ gradus tam in conspiciendis, quam in consulendis rebus divinis, id est, tam in contemplatione divinorum, quam in applicatione eorum ad directionem operum. Et in utroque quidem omnibus justis confertur id, quod est necessarium ad salutem. Unde videmus, sanctos Dei homines, etiam rusticos, & ignaros in rebus ad salutem spectantibus Theodidactos, id est, a Deo eruditos, (*Luc.* 21.) datumque ipsis os, & Sapientiam, cui non poterant resistere omnes adversarii eorum, sicut scriptum est: (1. *Ioan. c.* 2.) Unctio ejus, nimirum Spiritus Sancti, docebit vos de omnibus. Alii autem altiori gradu possident Sapientiæ donum, & quantum ad contemplationem, quatenus eis altiora mysteria revelantur, (*ibid. ad* 1.) quæ aliis manifestare possint, quum oportuerit, de qua Paulus ait: (1. *ad Cor.* 2.) Sapientiam loquimur inter perfectos, Sapientiam, inquam, in mysterio, quæ abscondita est. Et similiter quantum ad directionem humanorum actuum secundum divinas regulas, quatenus possunt secundum eas non solum seipsos, sed etiam alios regere, atque ordinare. Et isti gradus Sapientiæ non sunt omnibus justis communes, sed magis pertinent ad Sapientiam, quæ est gratia gratis data.

4. Secundo occurrit apud Isaiam donum intellectus. Intellectus autem dicitur ab Intelligere, (2. 2. *qu.* 8. *art.* 1.) quasi intus legere, unde intellectus quandam intimam rei cognitionem, sive penetrationem importat. Res autem intelligibiles sunt quodammodo interiores respectu sensibilium, sub quibus latent. Cognitio vero hominis, quum a sensu incipiat, ab extimis ad intima procedit. Lumen autem naturale mentis nostræ ad supernaturalia pertingere non potest. Indiget ergo homo supernaturali lumine ad cognoscenda quædam, quæ per lumen naturale cognoscere non potest, & quæ aliunde ipsum cognoscere oportet, quum sit, ut supra ostensum est, (*prop.* 1.) ad supernaturalem beatitudinem destinatus. Et illud lumen supernaturale vocatur donum intellectus. Differt ergo donum intellectus ab intellectu, sive habitu principiorum, qui est virtus intellectualis. Nam hoc naturale est,

est, & non nisi ad ea se extendit, quæ lumine naturæ cognosci possunt; illud autem est infusum, & ad supernaturalia se extendit. Differt item a fide. Nam (*ib. art.* 6. *ad* 2.) ad fidem pertinet divinis rebus a Deo revelatis, aut auditis assentiri; ad donum vero Intellectus audita, aut revelata recte percipere, ac veluti mente penetrare. Credenda autem (*ib. ar.* 2.) sunt in duplici differentia. Alia, quæ directe ad fidem pertinent, & omnem captum naturalem excedunt, ut Trinitas Divinarum Personarum, Incarnatio Verbi &c., alia, quæ ita fide creduntur, ut tamen lumine naturæ cognosci possint, uti quod Abraham duos filios habuit, & hujusmodi in Scripturis multa. Cognitio item est duplex: alia perfecta, quum pertingimus cognitione quidditatem ipsam, & veritatem objecti, ut est in se; alia autem imperfecta, quando nimirum ipsa rei quidditas, aut natura in se non cognoscitur, sed tamen cognoscitur secundum quod nihil occurrit ita veritati oppositum, ut ab ejus assensu recedendum sit. Illa ergo, quæ omnem creatum captum excedunt, non possunt in hac vita cognosci perfecta cognitione etiam per donum intellectus; bene vero secundi generis credibilia. Imperfecta autem cognitione quanta esse potest in mente viatoris etiam primi generis credibilia cognosci possunt, & ita cognoscuntur per donum intellectus etiam stante fide. Fides autem per dilectionem operatur, & ad fidem pertinet non solum divinorum assensio, sed etiam bonæ operationes. Et ideo donum Intellectus etiam ad quædam operabilia se extendit, (*art.* 3.) ut de Sapientia dictum est, non quidem ut circa ea præcipue versetur, sed quatenus per illud perficitur ratio superior, quæ rationibus divinis & conspiciendis, & consulendis intendit.

5. Ex dictis autem patet distinctio hujus doni ab aliis. Ab Timore quidem, Pietate, & Fortitudine, (*qu. cit. art.* 6.) quoniam hæc ad partem appetitivam pertinent; Intellectus ad cognoscitivam. Sed Sapientia, Scientia, & Consilium etiam sicut Intellectus ad partem apprehensivam pertinent. Omnia enim hæc quatuor dona ad cognitionem supernaturalem ordinantur, quæ in nobis inchoatur, & fundatur per fidem. Et item omnia saltem secundario ad operationem ordinantur. Et ideo ex alio capite est eorum quærenda distinctio. Porro (*Rom.* 10.) fides est ex auditu. Unde oportet aliqua proponi hominibus ad credendum, non sicut visa, sed sicut audita, quibus per fidem assentiatur. Fides autem primo, & præcipue respicit veritatem primam; secundario autem quædam circa creaturas consideranda, & ulterius se extendit ad directionem humanorum actuum, quatenus per dilectionem operatur. Sic igitur circa ea, quæ proponuntur nobis credenda, duo ex parte nostra requiruntur. Primum quidem, ut ea, quibus per fidem assentimur, mente percipere, & penetrare conemur. Et hoc pertinet ad

ad donum Intellectus. Secundum autem, ut de eis, & ex eis rectum judicium habeat; de eis, inquam, ut firmiter statuat, iis esse inhærendum, & ab eorum oppositis recedendum; ex eis vero, ut juxta earum normam, & regulam suas operationes dirigat. Hoc ergo judicium de rebus supernaturalibus ad salutem conducentibus per rationes divinas pertinet ad Sapientiam; de rebus autem salutaribus per rationes humanas, & naturales pertinet ad Scientiam; quantum vero ad applicationem ad singularia opera pertinet ad Consilium. Hæc D. Thomas, non quidem ea, quæ in prima Secundæ (*qu.* 68. *art.* 4.) dixerat, & supra attulimus, retractans, uti Cajetanus voluit. Ibi enim distinguit dona per potentias, quas perficiunt, hic vero per proprios actus. Unde Intellectus perficit rationem speculativam, quamvis ipse aliquomodo sit practicus, & Consilium similiter, quatenus est inquisitio, aut investigatio veritatis ad rationem speculativam pertinet, sed quatenus nemo consulit nisi de agendis, pertinet ex fine ad rationem practicam, unde & ponitur actus Prudentiæ, quæ est virtus practica. Et pariter de Sapientia, & Scientia dici potest. Patet secundo: (2. 2. *q.* 8. *art.* 4. *&* 5.) donum Intellectus inveniri in omnibus, & solis habentibus charitatem, ut de dono Sapientiæ dictum est. Sicut item de diversis Sapientiæ gradibus, ita etiam de diversis Intellectus gradibus discurrendum est.

6. Tertium numeratur apud Isaiam donum Consilii. Deus enim, qui disponit omnia suaviter, (2. 2. *qu.* 52. *art.* 1.) unumquodque movet secundum modum mobilis. Est autem proprium creaturæ rationalis, quod per inquisitionem rationis moveatur ad aliquid agendum, quæ inquisitio Consilium dicitur. Inquisitio vero rationis humanæ sibi relictæ non sufficit nisi ad ea, quæ lumine naturali cognosci, & investigari possunt, immo & in his, quoniam non omnia singularia, & futura contingentia, quæ occurrere possunt, homini sunt nota, fit ut cogitationes mortalium sint timidæ, & incertæ providentiæ nostræ. (*Sap.* 9.) Unde etiam in rebus humanis ad Deum confugere tenemur, juxta illud: (2. *Paral.* 20.) Quum ignoremus, quid agere debeamus, hoc solum habemus residui, ut oculos nostros dirigamus ad te, consilium nimirum a Deo postulantes. Et etiam quasi sibi non sufficientes sæpe consilium homines ab hominibus exposcunt, & maxime a sapientioribus: ergo multo magis id necessarium est in rebus ad salutem spectantibus, quæ naturalem hominis captum excedunt.

7. Porro Consilium, sicut nuper dictum est, non est perfectio voluntatis, sed rationis, & rationis quidem practicæ. Quamvis enim inquisitio, aut investigatio veritatis ex genere suo sit actus speculativus; tamen non quævis inquisitio veritatis est consilium, sed inqui-

quisitio, quæ fit in ordine ad operationem. Quum autem, (*art.* 2. *ad* 2.) Consilium sit actus Prudentiæ, manifestum est, Consilii donum respondere virtuti Prudentiæ, sicut Sapientia Charitati, & Intellectus fidei respondet. Manifestum est item, donum Consilii esse in omnibus, & solis charitatem habentibus, sicut dona reliqua, quamvis non æque ab omnibus Justis possideatur, nisi in his, quæ sunt ad salutem necessaria, in quibus ab unctione Sancti Spiritus interius docentur. Quod autem aliquis ita abundet consilio, ut non solum in his, quæ sunt ad salutem propriam necessaria, se ipsum dirigat, sed etiam in aliis, vel etiam ita ut alios in via salutis dirigere possit, id ad gratiam potius gratis datam, quam ad donum Consilii pertinet.

8. Sed occurrit quærendum, an donum Consilii remaneat in patria? Hanc profecto quæstionem D. Thomas (*qu. cit. art.* 3.) non præteriit, quum de donis universim agens in prima secundæ, tum de aliquibus in specie, in secunda secundæ. Et de donis quidem Sapientiæ, Intellectus, Fortitudinis, Scientiæ, & Pietatis, quin in patria maneant fere dubitari non potest, quum nullam involvant imperfectionem, aut defectum mortalitatis, qui cum statu beatitudinis stare non possit; de dono autem Consilii, & Timoris est particularis difficultas. Non enim consulimus, nisi de agendis propter finem: omnis autem motus, qui est ad finem, cessabit in patria, ubi finis plene obtinebitur. Item consilium dubitationem, & anxietatem quandam importat, quæ in patria nulla erit. Dicendum est tamen, donum hoc, sicut alia in beatis permanere, quamvis in patria non circa eadem eorum actus sint. Sunt enim circa finem actus aliqui, non ut obtinendum, sed ut jam obtentum; non ut tendentes ad finem, sed ut procedentes ex ipsa consequutione finis, ut gaudium, laus, & gratiarum actio, ad quæ moventur animæ beatorum ex inspiratione divina. Est item adhuc in beatis simplex nescientia multarum rerum, de quibus, quum a Deo erudiuntur, vel ut eum laudent, vel ut saluti viatorum cooperentur, quasi divino consilio gubernantur sine ulla dubitatione, aut anxietate præcedente. De timoris autem dono infra dicetur.

9. Quartum donum est Fortitudo. (2. 2. *q.* 139. *art.* 1.) Hæc autem, ut supra dictum est, (*l.* 6. *p.* 27.) importat quandam firmitatem animi quum in bonis faciendis, tum in malis perferendis, & præcipue in arduis. Homo vero secundum propriam, & connaturalem facultatem hanc firmitatem assequi potest, ut non deficiat a bono vel propter arduitatem operis, vel propter periculum imminens, etiam mortis. Et hoc pertinet ad fortitudinem, quæ est virtus moralis, de qua supra actum est. Hujus autem duo sunt actus: aggredi,

 & su-

& sustinere. Sed quod homo opus arduum, quod aggreditur, feliciter ad exitum perducat, aut quod periculum evadat, non est in hominis potestate. Unde in rebus humanis non judicatur de fortitudine secundum exitum operis. Sæpe enim homines fortissimi in suis operibus finem intentum non assequuntur vel malis oppressi, vel operis difficultate impediti. Quod ergo homo ardua quæcumque aggrediatur, aut tristia quæcumque sustineat cum certissima fiducia vincendi quodvis obstaculum, & vincendi quodcumque periculum securus de obtentione finis, est supra hominis naturam, & consequenter non potest eis inesse sine singulari dono Spiritus Sancti. Igitur fortitudo, quæ est virtus moralis, firmat animum ad sustinendum quodvis periculum; sed non præbet fiduciam quodcumque periculum certissime evadendi, & quodvis obstaculum vincendi; sed hoc pertinet ad fortitudinem, quæ est donum. Item illa nititur in viribus homini naturalibus; hæc in auxilio Dei, quippe solum est circa finem supernaturalis beatitudinis.

PROPOSITIO XVIII.

Tria posteriora Dona exponuntur.

1. QUintum numeratur apud Isaiam donum Scientiæ. Scientia autem (2.2. *q.9. art.1.*) & est habitus naturalis, & est gratia gratis data, & est ut hic ponitur, donum Spiritus Sancti. Et de primis quidem duabus actum est in superiori, & in hoc libro. Differt porro donum Scientiæ a Scientia, quæ est virtus Intellectualis, quoniam hujus objectum sunt ea, quæ naturali lumine cognosci possunt; donum autem scientiæ habet pro objecto ea, quæ per fidem nobis proponuntur. Differunt item in medio, nam scientia humana est cognitio acquisita per demonstrationem, unde ratiocinativa, vel discursiva est; non autem scientia, quæ est a Deo infusa, quæ est participatio quædam divinæ simplicissimæ scientiæ, ac veluti impressio ipsius. Differt item a Scientia, quæ est gratia gratis data. Ut enim ait Augustinus: (4. *de Trin. c.* 4.) Aliud est scire tantummodo quid homo credere debeat, aliud scire quemadmodum hoc ipsum, quod creditur, & piis auribus opituletur, & contra impios defendatur. Donum ergo scientiæ perficit hominem in ordine ad se ipsum, ostendens ei quæ sint credenda. Scientia autem, (*ibid. ad* 2.) quæ est gratia gratis data, perficit hominem in ordine ad alium, ut sciat veritatem fidei manifestare, & alios ad credendum inducere, & contradictores convincere, & hoc non est commune omnibus charitatem habentibus, sed proprium Doctorum. Porro quum homo assentitur alicui ve-

veritati, dupliciter perficitur circa veritatem illam. Primum est, ut ea quæ ex auditu fidei ad ejus notitiam perveniunt, quodammodo apprehendat, & capiat, & hoc pertinet ad donum Intellectus, quod sicut omnia dona, præsupponit fidem, unde dictum est: Nisi credideritis, non intelligetis. Secundum, ut de eis habeat rectum, atque stabile certumque judicium. Et hoc judicium de rebus fidei, quum fit secundum rationes divinas, pertinet ad donum Sapientiæ, sicut dictum est; quum autem fit per rationes humanas, aut res creatas, pertinet ad donum Scientiæ. Conveniunt igitur (*art.* 2.) Sapientia & Scientia, quia utriusque munus est ingenerare rectum, atque stabile judicium de rebus fidei; differunt tamen. Nam judicium de re aliqua maxime fit secundum causam, & consequenter secundum ordinem causarum oportet esse ordinem judiciorum . . . De causa autem prima non potest judicari per aliam causam, & ideo judicium, quod fit per causam primam, est maximum, & perfectissimum. In his autem, in quibus est aliquod perfectissimum, nomen commune generis tribuitur minus perfectis. Sicut quia homo est perfectissimus in genere animalium, reliqua minus perfecta communi nomine animalia vocantur... Quia ergo nomen scientiæ importat quamdam rectitudinem, & certitudinem judicii, si quidem certitudo hæc sit maxima, & perfectissima, qualis est, quæ habetur per altissimam causam, singulari nomine vocatur Sapientia. Quæ autem habetur per causas inferiores, quippe quæ deficit a perfectissima, communi nomine Scientiæ gaudet, unde Augustinus inquit: (12. *de Tri. c.* 14.) Divinarum rerum scientia proprie Sapientia nuncupatur; humanarum autem proprie nomine Scientiæ. Sed dices: Scientia, quæ est donum, est scientia rerum divinarum, est enim de rebus per fidem creditis, in quibus plura, & præcipua divina sunt: ergo a dono Sapientiæ non distinguitur. Distinguo antecedens: Est scientia rerum divinarum, tanquam de objecto materiali, concedo; tanquam de objecto formali, nego. Quilibet enim (*ib. ad* 3.) habitus cognoscitivus formaliter quidem respicit medium, per quod aliquid cognoscitur; materialiter autem id, quod per medium cognoscitur. Et quia quod est formale, potius est, . . . ideo quum homo per res creatas divina cognoscit, aut confirmat, magis videtur hoc pertinere ad Scientiam, ad quam pertinet ratione formæ, quam ad Sapientiam, ad quam pertinet ratione materiæ. Et contra quum secundum divina de humanis judicamus, magis hoc ad Sapientiam, quam ad Scientiam pertinet.

2. Scientiæ igitur donum, sicut dictum est, ad certitudinem fidei ordinatur. (*qu. cit. art.* 3.) Fides autem primo, & præcipue in speculatione consistit, quatenus primæ veritati innititur; sed quia prima veritas est etiam ultimus finis, propter quem operamur, inde fides

etiam ad operationem se extendit. Unde similiter donum scientiæ primo quidem, & præcipue respicit speculationem; secundario autem etiam operationem, quatenus per scientiam credibilium, & eorum, quæ ad credibilia consequuntur, dirigimur in agendis . . . Sicut autem (*ibid. ad* 3.) non quicumque intelligit, habet donum intellectus; sed qui intelligit quasi ex habitu gratiæ ad intelligentiam allicientis, ita etiam de dono scientiæ dicendum est. Unde illi soli donum scientiæ habent, qui ex infusione gratiæ recto judicio pollent circa credenda, & agenda, ut in nullo devient a rectitudine justitiæ., Et hæc est Scientia Sanctorum, de qua dicitur: (*Sap.* 10.) Justum deduxit Dominus per vias rectas . . . . & dedit illi scientiam Sanctorum.

3. Sexto loco numeratur apud Isaiam donum Pietatis. Est autem Pietas (2. 2. *q.* 21.) & virtus moralis, quæ pars Justitiæ ponitur, de qua in præcedenti libro (*prop.* 24.) per remissionem actum est, & hæc honorem, & cultum exhibet parentibus naturalibus. Virtus autem, quæ Dei cultum, & honorem respicit, dicitur Religio, & est etiam Moralis virtus, & pars justitiæ, de qua item actum est. Sed Religio exhibet cultum Deo ut Creatori, & Domino. Deus autem non solum Creator, & Dominus est hominum omnium, sed etiam aliquorum Pater adoptivus per Spiritum gratiæ, & charitatis, per quam (1. *Joan. c.* 3.) filii Dei nominamur, & sumus. Spiritus autem (*Rom.* 5.) gratiæ, & charitatis diffunditur in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis: sed (*Rom.* 8.) Spiritus adoptionis filiorum est in quo clamamus Abba, Pater, id est, quo Deum ut Patrem reveremur, atque invocamus: ergo Spiritus, quo Deum ut Patrem colimus, inest nobis ab Spiritu Sancto, atque adeo singulare Spiritus Sancti donum est a Pietate virtute, & Religione distinctum, & utraque nobilius; Religio autem præstat Pietati, quæ virtus moralis est. Sicut autem per Pietatem, (*ibid. ad* 3.) quæ est virtus moralis, honorem, cultumque deferimus non solum parentibus, sed etiam iis omnibus, qui ratione parentum sunt nobis sanguine conjuncti, ita etiam Pietas, quæ est donum, non solum exhibet cultum, & officium Deo, sed etiam hominibus ad Deum pertinentibus tanquam servis, & amicis Dei, unde invocatio, cultusque Sanctorum, & veneratio Reliquiarum, atque Imaginum ad Pietatem, quæ donum est, pertinet, ut de iis agendo suo loco dicetur.

4. Postremum numeratur apud Isaiam donum Timoris. Timor autem (2. 2. *qu.* 19. *art.* 1.) est de malo futuro, sicut Spes de bono. Sicut ergo duplex est objectum Spei, aliud bonum, quod speratur, aliud autem auxilium alicujus, a quo bonum speramus, ita duplex est objectum timoris, quorum unum est ipsum malum, quod

quod animus refugit; aliud vero illud, a quo malum nobis provenire potest. Primo igitur modo Deus, qui est ipsa bonitas, objectum timoris esse non potest; secundo modo potest esse objectum timoris, quatenus ab ipso, vel per comparationem ad ipsum potest nobis aliquod malum imminere. Ab ipso quidem malum pœnæ, quod non est simpliciter malum, sed ex justitia infligente bonum. Per comparationem autem ad ipsum malum culpæ, quod est simpliciter, & in se malum, & contingit, quum a Deo separamur, & per hunc modum Deus potest, ac debet timeri. Quatuor autem timoris species dividunt Theologi cum Mag. Sententiarum. (*1. Sent. di.* 34.) Quum enim objectum timoris sit malum, (*ibid. art.* 2.) quandoque aliquis propter mala corporalia, aut temporalia, quæ timet, a recto tramite justitiæ recedit, atque a Deo avertitur, & hic timor dicitur humanus, aut mundanus, (*qu. cit. art.* 3.) & semper malus est, unde dicitur: (*Matt.* 10.) Nolite timere eos, qui occidunt corpus. Quamvis enim timor sit passio naturalis, atque adeo nec bonus moraliter, neque malus, ut supra dictum est; quod tamen propter timorem a justitia recedatur, malum est. Sunt namque aliqua, ad quæ homo nullo timore cogi debet, quia pejus est peccata hujusmodi committere, quam pœnam quamvis sustinere, ut in 3. Ethicor. dicitur. Quandoque autem homo (*ibid. art.* 2.) propter mala, quæ timet, ad Deum convertitur, eique inhæret, quod quidem malum est duplex, nimirum malum pœnæ, & malum culpæ: Si ergo aliquis convertatur ad Deum, eique inhæreat propter timorem pœnæ, erit timor servilis; si autem propter timorem culpæ, erit timor filialis: nam filiorum est timere offensam patris. Si autem propter utrumque, erit timor initialis, qui est medius inter utrumque timorem. Timor igitur servilis, (*ibid. art.* 5.) & filialis inter se specie differunt, quantum pœna, quam refugit timor servilis, a culpa, quam refugit timor filialis, & amor sui, a quo procedit timor servilis, ab amore Dei, a quo procedit timor filialis. Unde timor servilis, quatenus talis, (*ibid. art.* 4.) est charitati contrarius, quamvis secundum suam substantiam bonus sit. Timor autem initialis a filiali non differt specie, sed solum secundum majorem, aut minorem perfectionem charitatis. Hinc timor servilis quatenus talis omnino (*ibi. art.* 10.) deficit charitate adveniente, remanet tamen secundum substantiam timor pœnæ, qui secundum se non est malus, ut dictum est. Adhuc tamen & iste timor honestus pœnæ diminuitur charitate crescente, quia quanto quis Deum magis diligit, tanto minus timet pœnam. Primo quidem, quia minus attendit ad proprium bonum, cui pœna opponitur. Secundo, quia firmius Deo inhærens magis confidit de præmio, & consequenter minus timet de pœna...

Ti-

Timor autem filialis necesse est, ut crescente charitate crescat, quanto enim quis magis aliquem diligit, tanto magis timet eum offendere, atque ab eo separari.

5. Porro timor humanus, aut mundanus, (*qu. cit. art.* 9.) ut Augustinus inquit in libr. de grat. & libero arb. (*cap.* 18.) non est donum Dei, hoc enim timore Petrus negavit Christum; sed ille timor, de quo dictum est: (*Matt.* 10.) Illum timete, qui potest & animam, & corpus mittere in gehennam. Similiter etiam timor servilis non est numerandus inter dona Spiritus Sancti, licet sit ab Spiritu Sancto, quia ut idem Augustinus dicit in lib. de Nat. & gratia, (*cap.* 57.) potest habere adnexam voluntatem peccandi. Dona autem Spiritus Sancti non possunt esse cum voluntate peccandi, quia non sunt sine charitate, uti dictum est. Relinquitur ergo, ut timor filialis, qui & castus dicitur, sit Spiritus Sancti donum, de quo Isaiæ cap. 11. Dona enim sunt quædam habituales perfectiones potentiarum animæ, per quas redditur prompte mobilis ab Spiritu Sancto, sicut per virtutes morales potentiæ appetitivæ redduntur bene mobiles a ratione. Ut autem aliquid sit bene mobile ab aliquo movente, primo requiritur, ut ei sit subjectum, & nullo modo repugnans motui. Nam ex repugnantia, sive obnisu mobilis ad movens impeditur motus. Hoc autem fit per timorem filialem, ut animus subdatur tanquam excellentiori, & potentiori, & ab eo se subducere refugiat. Unde timor filialis quasi primum locum tenet inter dona Spiritus Sancti ascendendo, ut Augustinus inquit, (*de serm. D. in mont.*) ultimum autem descendendo.

6. Utrum autem timor in patria maneat, quærendum videtur. Et primo quidem (*qu. cit. art.* 11.) timorem servilem pœnæ in beatis nullo modo locum habet. Excluditur enim talis timor per securitatem æternæ beatitudinis, quæ est de ipsius beatitudinis ratione, ut alibi (*prop.* 1.) dictum est. Timor autem filialis, sicut crescente charitate crescit, ita perfecta charitate perficietur, unde dicitur: (*Ps.* 18.) Timor Domini sanctus permanens in sæculum sæculi. Non autem habebit in patria eundem actum, quem modo habet. Nunc enim refugit malum culpæ, quod est simpliciter possibile... In beatis autem malum culpæ, quod naturæ humanæ secundum se consideratæ est possibile, redditur impossibile per gloriæ perfectionem. Fuga ergo hujus mali, ut possibilis naturæ, impossibilis autem beatitudini, erit in patria, unde scriptum est: (*Job.* 26.) Columnæ cæli contremiscunt, & pavent ad nutum ejus. Quod exponens Gregorius: (17. *Mor. c.* 15.) Ipsæ, inquit, virtutes cœlorum, quæ hunc sine cessatione conspiciunt, in ipsa contemplatione contremiscunt: sed idem tremor, ne eis pœnalis sit, non timoris est, sed admiratio-

tio-

tionis ortæ ex incomprehensibili majestate, & potentia divinæ naturæ. Augustinus item, quamvis sub dubio aliquo in 14. de Civ. Dei. (*cap.* 9.) Timor, inquit, ille castus, permanens in sæculum sæculi, si erit in futuro sæculo, non erit timor exiens ex malo, quod accidere potest; sed tenens in bono, quod amitti non potest. Ubi enim boni adepti amor immutabilis est, profecto, si dici potest, mali cavendi timor securus est. Timoris quippe nomine ea voluntas significata est, qua nos necesse erit nolle peccare, & non solicitudine infirmitatis, sed tranquillitate charitatis cavere peccatum. Aut si nullius generis timor ibi esse poterit, ita fortasse dictus est timor permanens in sæculum sæculi, quia id permanebit, quo timor ipse perducit, nimirum, non in sua natura, sed in effectu suo. Prima autem interpretatio est aptior. Dici tamen etiam potest, in patria permansurum timorem tam culpæ, quam pœnæ, non in quas incidere jam possunt, sed in quas incidere potuerunt. Experimur enim etiam præteritorum, & feliciter evasorum periculorum solam recordationem, aut etiam periculorum, quæ ignorantes evasimus, posteriorem cognitionem, horrorem quemdam, ac tremorem in nobis excitare, qui tamen horror, ac tremor, quamvis timoris effectus sint, tamen obtenti boni possessionem, & gaudium non turbant, sed potius magis volupe, ac jucundum reddunt. Unde cognitio periculorum propriæ salutis, & pœnarum, quæ ipsos in gehenna manebant, ad majorem beatorum gloriam spectabit, sicut cognitio pœnarum, quibus damnati cruciantur. Nam

Suave mari magno turbantibus æquora ventis
E terra magnum alterius spectare laborem.
Non quia vexari quemquam est jocunda voluptas;
Sed quibus ipse malis careas, quia cernere suave est.

PROPOSITIO XIX.

Beatitudinum nomen, indoles, præmia exponuntur.

1. POrro quamvis Beatitudines ad novi Testamenti promissiones pertineant, de quo hactenus non egimus, quoniam tamen ad rectæ vitæ operationes spectant, quæ in statu quocumque omnibus hominibus communes fuerunt, sicut & fructus, ideo postquam de hominis dotibus supernaturalibus in præcedentibus actum est, opportune de his venit instituenda tractatio. Beatitudo autem (1. 2. *q.* 69. *art.* 1.) est ultimus finis humanæ vitæ. Finis autem obtinetur vel perfecte per plenam ipsius possessionem, vel inchoative, & imperfe-

cte per certam spem, & fiduciam ejus obtinendi. Spes vero finis obtinendi oritur, & augetur ex motu conducente ad finem, & majori appropinquatione ad ipsum, ut patet in motu locali. Ad finem autem beatitudinis movetur animus, eique appropinquat per operationes virtutum, & maxime per operationes donorum. Ipsæ igitur virtutum operationes dicuntur beatitudines, quatenus certam spem nobis faciunt beatitudinis acquirendæ. Unde & pueri dicuntur beati propter spem, quæ in eis abundat, ut dicitur in 1. Ethicor. Et Paulus ait: (*Rom.* 8.) Spe salvi facti sumus . . . . Spes autem futuræ beatitudinis (*q. cit. art.* 2.) oritur, & augetur in nobis ex duobus. Primo quidem ex præparatione, & dispositione ad futuram beatitudinem, quod est per modum meriti: alio modo per quamdam inchoationem, ac veluti prælibationem futuræ beatitudinis, quam viri sancti etiam in hac vita experiuntur. Aliter enim habetur spes fructificationis, quum arbor incipit frondescere; aliter quum jam primordia fructuum incipiunt apparere. Illa ergo, quæ in beatitudinibus tanguntur tanquam merita, v. g. paupertas spiritus, sitis, & fames justitiæ &c. dicuntur beatitudines, quatenus præparant, ac disponunt ad beatitudinem & imperfectam in via, & perfectam in patria. Quæ autem ibidem ponuntur tanquam præmia, ut regnum cœlorum, saturatio, consolatio &c. dicuntur beatitudines, quia vel sunt ipsa beatitudo perfecta, & sic pertinent ad futuram vitam, vel sunt veluti primitiæ quædam, & prælibationes futuræ beatitatis in animabus perfectis, & sic pertinent ad præsentem vitam. Atque ita conciliandæ sunt diversæ Sanctorum sententiæ, ut Ambrosii, qui ad præsentem vitam, & Augustini, qui ad futuram præmia beatitudinum referunt.

2. Quamvis autem Ambrosius, (*l.* 5. *in Luc. cap.* 6.) ad virtutes Cardinales, Augustinus (1. *de serm. Dom. in monte cap.* 6.) ad septem dona Beatitudines referant, non id ideo est, quia beatitudines inter virtutes numerent, sed quia quum sint operationes virtutum, ac donorum, iis attribuuntur eo modo, quo actus tribuuntur habitibus, ex quibus procedunt. Quatuor autem beatitudines S. Lucas Dominicas posuit, ut Ambrosius inquit, octo vero S. Matthæus. Sed in illis octo istæ quatuor sunt, & in quatuor istis illæ octo. Lucas enim quatuor velut virtutes amplexus est cardinales. Narrat enim, sermonem ibi Dominum fecisse ad turbas. Unde beatitudines ibi enumerantur secundum capacitatem turbarum audientium, quæ solam voluptuosam, temporalem, & terrenam beatitudinem noverant. Scriptum est enim: (*Ps.* 43.) Oves eorum fœtosæ abundantes in egressibus suis, promptuaria eorum plena eructantia ex hoc in illud; non est ruina maceriæ, neque clamor in plateis eorum. Beatum dixe-

xerunt populum, cui hæc sunt. Hinc Dominus per quatuor beatitudines quatuor excludit, quæ ad illam falsam beatitudinem pertinere videntur, quorum primum sunt divitiæ, & honores, quod excludit dicens: Beati pauperes. Secundum est abundantia cibi, & potus, & hujusmodi, & hoc excludit dicens: Beati qui esuritis. Tertium est inanis lætitia, sive cordis jucunditas per mundi oblectamenta, pompam, spectacula &c., & hoc excludit dicens: Beati, qui nunc fletis. Quartum est externus hominum favor, & hoc excludit dicens: Beati eritis, quum vos oderint homines. Paupertas igitur secundum Ambrosium pertinet ad Temperantiam, Esuries ad justitiam, fletus ad prudentiam, tolerantia autem persequutionum ad fortitudinem. Matthæus autem in illis beatitudinibus mysticum numerum reseravit. Eas enim commemorat in sermone Domini ad discipulos suos, id est, perfectæ vitæ sectatores seorsim in monte. Unde eis tamquam perfectioribus perfectiora proponit secundum mysticam operationem Spiritus Sancti in animabus perfectis. Octavum autem numerum mysticum esse probat Ambrosius, quum ex multorum psalmorum titulo: Pro octava psalmus David; tum etiam ex loco Ecclesiastæ: Da partem septem, nec non & octo, quod fortasse inquit de benedictionibus, id est, beatitudinibus intelligendum est, mystico inquam sensu, quem Ambrosius plerumque sequitur, nam ad litteram ii loci aliter intelligendi sunt.

3. Octo igitur Beatitudines numerantur, seu potius septem, nam octava, ut cum D. Augustino notat S. Thomas, (*qu. cit. art.* 3. *ad* 5.) non est nisi quædam confirmatio, & manifestatio præcedentium, & ad septem præcedentes pertinet, unde & in præmio proposito reditur ad caput, sive ad primam beatitudinem, ubi regnum cœlorum promittitur. Et ideo sicut regnum cœlorum spei nostræ perfectio est, ita octava beatitudo summa virtutum est, ut Ambrosius loquitur. Philosophorum autem nonnulli (*q. cit. art.* 3.) beatitudinem summam posuerunt in bonis corporeis, & hæc est beatitudo voluptuosa, & falsa. Alii in virtutibus, seu dotibus animi pertinentibus ad vitam activam. Hæ tamen proprie hominem non beant, nisi solum dispositive, quatenus per operationes vitæ activæ disponimur, & præparamur ad beatitudinem obtinendam. Alii posuerunt beatitudinem in dotibus animi pertinentibus ad vitam contemplativam, ut Aristoteles, & hi quidem propius ad veritatem accesserunt. Cognitio enim altissimæ veritatis, si sit clara, & perfecta, est ipsamet beatitudo, quam speramus, sed hæc haberi non potest in vita præsenti; si autem sit imperfecta, qualis in hac vita haberi potest, est quædam prælibatio futuræ beatitatis. Dominus ergo per tres primas beatitudines excludit quidquid ad humanam, & falsam felicitatem voluptuosæ vitæ per-

 tinet,

tinet, quæ sunt duo: unum appetitus divitiarum, & honorum; & hoc excluditur: Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum cœlorum. Alterum est noxiarum cupiditatum satisfactio; & hæ sunt vel in Irascibili, & excluduntur per secundam beatitudinem, quum dicitur: Beati mites, quoniam ipsi possidebunt terram. Vel in concupiscibili, & excluduntur per tertiam beatitudinem, quum dicitur: Beati qui lugent, id est, qui terrenis voluptatibus carent, quoniam ipsi consolabuntur. . . . Activa autem vita, per quam ad beatitudinem plenam disponimur, consistit in his, quæ proximo exhibemus, & hæc quidem vel sunt debita, & pertinent ad Justitiam, & ad ea suademur, quum dicitur: Beati qui esuriunt, & sitiunt justitiam, quoniam ipsi saturabuntur. Vel sunt spontanea, & pertinent ad misericordiam, de quibus dicitur: Beati misericordes, quoniam ipsi misericordiam consequentur. Porro contemplativa vita sive perfecta in patria, sive inchoata per quamdam prælibationem in præsenti sæculo non pertinet ad meritum, sed ad præmium, & ideo præmia septem beatitudinum sub diversis metaphoris ad eandem reducuntur. Tamen ad contemplationem disponimur per duos effectus vitæ activæ, quorum unus perficit hominem in se ipso, & est mundities cordis, de qua dicitur: Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt; alter perficit hominem per comparationem ad proximum, & est Pax, de qua dicitur: Beati pacifici, quoniam filii Dei vocabuntur. Quamvis autem ad hæc omnia inducatur homo sufficienter per virtutes morales, ut in suo loco (*l.* 6.) dictum est, tamen multo excellentius, & suavius inducitur per dona Spiritus Sancti.

4. Correspondentiam autem Beatitudinum ad dona Augustinus explicat ordine inverso, ita ut prima beatitudo respondeat ultimo dono, unde inquit: (*D. Thom.* 2. 2. *q.* 19. *a.* 12.) Timor Dei congruit humilibus, id est pauperibus spiritu. Qui enim alium timet, coram eo magnus videri non vult. Magnus autem videri vult homo vel sibi ipsi per internam superbiam, vel aliis per divitias, honores &c. quorum utrumque excluditur per Spiritus paupertatem. Pietas, quæ est sextum donum, congruit mitibus, de quibus in secunda beatitudine, quatenus per mansuetudinum tolluntur impedimenta actuum Pietatis, ut Aug. exponit D. Thomas. (*q.* 121. *art.* 2.) Scientia autem, quæ quintum donum est, convenit lugentibus, qui didicerunt, quibus malis vincti sint, quæ quasi bona appetiverunt. Amore enim rerum creatarum homo a Deo avertitur juxta illud: (*Sap.* 14.) Creaturæ factæ sunt in odium, & muscipulam pedibus insipientium, qui scilicet (*qu.* 9. *art.* 4.) rectum judicium de his non habent, opinantes in eis esse perfectum bonum: unde in eis finem constituendo peccant, & verum bonum amittunt. Hoc autem damnum homini in-

innotescit per rectum judicium circa res creatas, quod pertinet ad scientiam, ut dictum est. Fortitudini, quæ ponitur quartum donum, respondet, quarta beatitudo. Unde Augustinus: Fortitudo congruit esurientibus, qui laborant desiderantes gaudium de veris bonis, & amorem a terrenis avertere cupientes. Est quippe (*qu.* 139. *art.* 2.) valde arduum, & perfectum, ut quis non solum faciat opera virtuosa, quæ communiter dicuntur opera justitiæ, & præsertim ea, quæ ad proximi bonum, & non ad proprium spectant, sed quod ea faciat cum insatiabili quodam desiderio, atque ardore animi, quod per famem, & sitim justitiæ significatur. Consilium (quod est tertium donum) convenit misericordibus (de quibus est quinta beatitudo) quia unicum remedium in tantis malis est dimittere aliis, & dare juxta illud: (*Luc.*6.) Dimittite, & dimittetur vobis, date, & dabitur vobis. Specialiter igitur, inquit D. Thomas, (*qu.* 52. *art.* 4.) beatitudo misericordiæ respondet dono consilii, non sicut elicienti, sed sicut dirigenti. Secundum donum Spiritus Sancti, quod est Intellectus, pergit Augustinus, convenit mundis corde, (de quibus in sexta beatitudine) qui purgato oculo videre possunt, quæ oculus non vidit. Sicut autem (*q.* 8. *ar.* 7.) est duplex munditiès animæ, alia per depurationem ab affectibus humanis, quæ fit per virtutes, & pertinet ad facultatem appetitivam, alia per depurationem mentis ab similitudinibus, & imaginibus corporeis, & pertinet ad vim apprehensivam, ita est & duplex Dei visio mundis corde promissa. Et utrobique invenitur aliquid ad donum Intellectus pertinens. Nam munditiès mentis ad intellectum spectat, & item visio Dei perfecta quidem ad donum Intellectus consummatum in patria; imperfecta autem ad donum Intellectus inchoatum in via. Denique Sapientia, quæ est primum donum, convenit Pacificis, de quibus in septima beatitudine, in quibus nullus motus est rebellis, sed omnia rationi obtemperant. Respondet autem primo dono (*qu.* 45. *art.* 6.) septima beatitudo & quantum ad meritum, & quantum ad præmium. Pacifici enim dicuntur quasi pacem facientes vel in se ipsis, vel in aliis. Pax autem est tranquillitas ordinis, ut Augustinus inquit, (19. *de Civ. Dei c.*13.) unde in pace res sunt, quum unaquæque suum ordinem servat. Ordinare autem ad Sapientiam pertinet, ut supra dictum est, & habetur in 1. Metaph., & ideo pacificatio ad Sapientiam spectat. Similiter ex parte præmii. Nam filii Dei vocantur, (*Rom.* 8.) qui sunt conformes imaginis filii sui, qui est ejus Sapientia. Unde per Sapientiæ participationem homo ad divinam filiationem pertingit. Posset item attributio beatitudinum ad dona secundum alios modos assignari, ut nimirum vel juxta conformitatem materiæ, circa quam versantur, vel

objectorum, aut effectuum alia distributio quæratur, & in hoc sensu nonnunquam aliqui Sanctorum loquuntur.

PROPOSITIO XX.

Fructuum Spiritus Sancti ratio, atque Indoles exponitur.
D. Thom. 1. 2. *q.* 70. *art.* 1.

1. FRuctus nomen ab rebus corporeis ad spiritualia translatum est. In rebus autem corporeis fructus dicitur id, quod ex planta jam in suo genere perfecta producitur, & quamdam in se suavitatem habet. Comparatur igitur fructus vel ad plantam, unde oritur, vel ad hominem, qui eo fruitur, unde nomen fructus derivatur. Sic ergo & in spiritualibus fructus dicitur & id, quod ab hominis bona voluntate quasi ab arbore bona producitur, & id, quod homo per bona opera adipiscitur, ut eo fruatur. Non autem omne, quod homo adipiscitur, habet rationem fructus, sed id, quod est ultimum, delectationem habens. Habet enim homo agrum, & vineam, quæ non dicuntur fructus, sed solum id quod est ultimum, id nimirum quod ex agro, & vinea homo intendit habere. Id autem, quo homo frui cupit, est beatitudo, tanquam ultimo suorum laborum fructu. Si autem primo modo dicatur fructus hominis id, quod ab homine producitur, sic ipsi actus humani fructus spirituales dicuntur. Operatio enim est actus secundus operantis, & delectationem affert, si sit naturæ conveniens. Virtus autem est habitus naturæ consentaneus, ut supra (*l.* 6. *p.* 6.) ex Aristotele dictum. Unde operationes virtutum fructus hominis proprie dicuntur . . . Id enim, quod ab arbore procedit contra ejus naturam, (*qu. cit. art.* 4. *ad* 1.) non dicitur fructus arboris, sed potius corruptio quædam, & ideo quia opera virtutum sunt connaturalia naturæ rationali; opera autem vitiorum sunt contra rationis naturam, opera virtutum dicuntur fructus, non autem peccata, unde Apostolus (*ad Gal.* 5.) fructibus spiritus contraponit opera carnis. Homo autem dupliciter secundum rationem operatur, vel scilicet secundum naturale lumen rationis, vel secundum rationem supernaturali lumine illustratam. Si ergo (*ibid. art.* 1.) operatio ab homine procedat secundum facultatem suæ rationis, sic dicitur esse fructus rationis; si vero procedat ab homine secundum infusam, & altiorem virtutem Spiritus Sancti, sic operatio hominis dicitur fructus Spiritus Sancti, quasi cujusdam divini seminis extrinsecus insiti . . . Eadem vero opera, quatenus ordinantur ad finem æternæ vitæ, potius habent rationem florum, unde dictum est: (*Eccli.* 24.) flores mei, fructus honoris, & honestatis.

2. Pa-

2. Patet igitur ex dictis, fructus Spiritus Sancti non virtutes, aut habitus, sed operationes esse, sicut beatitudines. Unde quamvis in loco Pauli ad Galatas nomina quarumdam virtutum ponantur, ut Charitas, Fides, Modestia &c., id ideo est (*ibid. ad* 3.) quatenus nomina virtutum sumuntur quandoque pro actibus earum; sicut credere dicitur Fides, & diligere dicitur Charitas. Porro quamvis tam beatitudines, quam fructus operationes virtutum sint, differunt tamen. Sunt enim (*qu. cit. art.* 2.) fructus quæcumque virtutum opera, in quibus homo delectatur. Dicuntur quippe fructus, ut est apud Ambrosium, (*l. de Parad. c.* 13.) quia possessores suos sancta, & sincera delectatione reficiunt; sed beatitudines dicuntur solum opera excellentiora, & perfecta, quæ propterea magis donis, quam virtutibus attribuuntur, ut supra dictum est. (*pr. præc.*)

3 Sicut autem sunt aliæ beatitudines, de quibus in Scripturis fit mentio, uti (*Ps.* 1.) beatus vir, qui non abiit in consilio impiorum: (*Ps.* 40.) beatus, qui intelligit super egenum, & pauperem: (*Ps.* 111.) beatus vir, qui timet Dominum &c.: hæ tamen omnes ad octo illas Dominicas Beatitudines reducuntur, ita sunt tot fructus Spir. Sancti, quot sunt opera virtutum; hi tamen omnes ad illos duodecim reduci possunt, quos numerat Apostolus ad Galatas 5. nimirum; fructus Spiritus sunt Charitas, Gaudium, Pax, Patientia, Longanimitas, Bonitas, Benignitas, Mansuetudo, Fides, Modestia; Continentia, Castitas. Ordo autem, (*qu. cit. art.* 3.) & distinctio horum fructuum attendenda est secundum diversum processum Sp. S. in nobis. Hic vero processus attenditur, ut primo mens hominis bene sit disposita in seipsa, sive in ordine ad seipsam; secundo in ordine ad ea, quæ sunt juxta se, nimirum proximi; tertio vero ad ea, quæ sunt infra se, nimirum res corporeas. Mens autem est ad seipsam bene disposita vel in bonis, vel in malis. Prima vero dispositio humanæ mentis ad bonum est per amorem, qui est prima affectio, & omnium affectionum radix, & sine qua non possunt esse cætera bona, & quæ esse non potest sine aliis bonis, ut Augustinus inquit, (*in c.* 5. *ad Galat.*) & ideo inter fructus Spiritus primo ponitur charitas, ac deinde cætera velut ex isto fonte exorta, ac religata. Ad amorem enim charitatis ex necessitate sequitur Gaudium. Omnis enim amans gaudet ex conjunctione amati. Charitas autem semper habet intime præsentem Deum amatum. Qui enim (1. *Joan.* 4.) manet in charitate, in Deo manet, & Deus in eo. Perfectio vero gaudii est Pax quantum ad duo. Primo quidem quantum ad quietem ab externis perturbationibus. Non enim gaudere plene potest de bono amato, qui in ejus fruitione ab aliis perturbatur, & item cujus cor in bono amato perfecte quiescit, a nullo alio perturbari potest, unde di-

ci-

citur: (*Ps.* 118.) Pax multa diligentibus nomen tuum, & non est illis scandalum, quia scilicet ab exterioribus perturbari non possunt, quin Deo fruantur. Secundo quantum ad sedationem desiderii fluctuantis; non enim perfecte gaudet de aliquo is, cui non sufficit id, de quo gaudet. Hæc igitur duo pax importat, ut neque ab exterioribus in possessione boni perturbemur, & ut desiderium omne conquiescat in uno. Unde post charitatem, & gaudium tertio ponitur Pax. In malis autem mens bene habet, primo quidem si non perturbetur per imminentiam, aut per præsentiam malorum, & hoc pertinet ad Patientiam. Secundo, si non perturbetur per dilationem bonorum, & hoc pertinet ad Longanimitatem, nam carere bono quoddam malum est, ut in 5. Ethicor. dicitur. Et hæc quidem pertinent ad bonam dispositionem animi in ordine ad seipsum.

4. Ad id autem, quod est juxta se, nimirum proximum, mens hominis disponitur primo quidem per internum affectum, & voluntatem benefaciendi, & hoc pertinet ad Bonitatem. Secundo per ipsam beneficentiæ exequutionem, & hoc pertinet ad Benignitatem. Sicut enim qui nocendi occasionem quærit, non malus solum, sed malignus dicitur, ita qui occasionem quærit benefaciendi, non bonus solum, sed benignus est. Tertio, ut proximorum injurias, & incommoda nobis illata æquo animo feramus, quod pertinet ad Mansuetudinem. Quarto; ut non solum per Iram proximo non noceamus, sed neque per fraudem, aut dolum, quod pertinet ad Fidem, sive fidelitatem. Ad id vero, quod est infra se, bene disponitur animus primo quidem ad externas actiones per Modestiam, quæ in omnibus dictis, & factis modum servat. Ad internas autem concupiscentias primo per Continentiam, per quam etiam ab licitis abstinemus; secundo per Castitatem, per quam illicita vitamus.

5 Jam vero in attributione fructuum multum variant Doctores. Alii enim laborant in accommodando fructus Beatitudinibus. Alii fructus donis, alii virtutibus Theologicis, alii moralibus assignant. D. Thomas (*q.*19. *a.*12. *ad* 4.) Gaudium, & Pacem Charitati assignat, Fidem pro fidei certitudine acceptam Dono Intellectus, Benignitatem, & Bonitatem dono Pietatis, Modestiam, Continentiam, Castitatem dono Timoris. Apostolus vero ad Galatas scribens, uti notavit Augustinus, & cum eo D. Thomas, (*q.* 70. *art.* 3. *ad* 4.) non hoc ita suscepit, ut doceret quot sint, vel quibus vitiis, aut virtutibus correspondeant vel opera carnis, quæ ibi commemorat, vel fructus Spiritus . . . . Unde potuissent vel plures, vel etiam pauciores fructus commemorari; quum fructus sint omnes actus virtutum, ut supra dictum est. Deinde quum accommodatio fieri possit vel ad virtutes, a quibus fructus elicitive procedunt, vel a quibus procedunt per modum

dum dirigentis, aut per modum imperantis: item quum accommodatio fieri possit vel ratione finis, sive objecti, vel ratione materiæ, circa quam fructus, & virtutes versantur, patet hujusmodi acommodationi campum patere immensum. Simplicissimum vero, & expeditissimum nobis videtur, ut fructus hic assignati moralibus virtutibus attribuantur. Nam Modestia, Continentia, Castitas ad Temperantiam manifestissime spectant. Patientia, qua sustinemus mala; Longanimitas, qua conservamus æquanimitatem in diuturna expectatione bonorum; Mansuetudo, qua toleramus offensiones, atque injurias, manifeste item ad fortitudinem spectant. Bonitas autem, Benignitas, Fides, aut Fidelitas, per quas debita officia proximis reddimus, ad Justitiam spectant. Dilectio vero, & quæ ex dilectione consequuntur gaudium, & pax, attribui possunt Prudentiæ, non quidem ut elicienti. Non enim amor elicitive procedit nisi ab habitu vel naturali, vel infuso charitatis; sed tanquam dirigenti, quatenus nihil voluntas recte amat sine directione Prudentiæ dictantis quid diligere, in quo gaudere, in quo quiescere appetitus debeat. Et hæc de fructibus in genere, & de eorum numero in Scripturis tradito dicta sint.

6. In specie de Charitate supra actum est. Actum est item in præcedenti libro de Patientia, Bonitate, Benignitate, Longanimitate, Mansuetudine, & Fidelitate, quæ pars est Justitiæ, tum etiam de Modestia, & Continentia, & Castitate, quæ sunt partes Temperantiæ. Commemoravimus etiam ibidem vitia hujusmodi virtutibus opposita, ex quibus consequenter actus procedunt actibus virtutum, sive fructibus contrarii. Solum igitur agendum restat singulariter de Gaudio, & Pace, quæ sunt effectus Charitatis, & de quibus singulares quæstiones instituit D. Thomas.

PROPOSITIO XXI.

Spiritualis Gaudii natura exponitur, & vitium ei oppositum explicatur.

1. GAudium profecto & est passio naturalis, de qua supra dictum est, (*l. 6. p.* 5.) & est fructus Sp. Sancti. Sicut autem gaudium, quod est passio, consequitur amorem, qui est prima passionum, ita gaudium spirituale consequitur charitatem infusam, quæ prima est, & radix virtutum. Quis enim gaudet, si id non diligit, unde gaudet? Porro gaudium (2. 2. *qu.* 28. *art.* 1.) sequitur ex amore dupliciter. Primo modo ex intrinseca perfectione boni amati; secundo ex possessione boni amati. Primum autem illud maxime spectat ad amorem benevolentiæ, qua quis sibi complacet in bonis personæ amatæ,

tæ, quamvis ejus præsentia, & conversatione non fruatur. Similiter autem Tristitia duplici ex capite consequitur amorem. Primo quidem, quum dilectus caret aliquo bono, quod ei volumus; seu afficitur malo aliquo, quod ei nolumus; secundo propter privationem boni amati, quum scilicet eo plene frui non possumus. Charitas autem est amor Dei, cui nullum bonum deest, quum sit infinite perfectus, nec deesse potest, quum sit immutabilis. Aliunde vero diligentibus se semper est intime præsens per inhabitantem Spiritum ejus in nobis, ex quo (*Rom.* 5.) charitas diffunditur in cordibus nostris: unde dicitur: (*Luc.* 17.) Regnum Dei intra vos est; regnum autem Dei (*Rom.* 14.) non est esca, & potus; sed Justitia, & Pax, & Gaudium in Sp. Sancto; ergo gaudium spirituale est individuus effectus charitatis. Gaudium igitur illud primum, (*qu. cit. art.* 2.) & præcipuum, quod est charitatis proprium, quo gaudemus de bono divino secundum se considerato, permixtionem tristitiæ non patitur, sicut nec bonum illud, de quo gaudetur, potest aliquam mali admixtionem habere, unde dictum est: (*Phil.* 4.) Gaudete in Domino semper. Gaudium vero illud secundum, quod oritur ex possessione boni divini, potest in hac vita per aliquod contrarium impediri, nimirum per peccatum, quod (*Isai.* 59.) dividit inter Deum, & nos, vel saltem per miseriam vitæ mortalis, quæ nos impedit a perfecta cognitione, & fruitione Dei, qualis erit in patria. Et ideo ex hac parte gaudium charitatis potest alicui tristitiæ commisceri. Unde illi gemitus animarum sanctarum: Infelix ego homo (*Phil.* 1.) quis me liberabit . . . . Cupio dissolvi . . . . Heu mihi (*Ps.* 119.) quia incolatus meus prolongatus est. &c.

2. Sicut autem ex charitate oritur tristitia de malis, quæ nos impediunt a perfecta cognitione, & fruitione Dei, ita etiam ex charitate, (1. *ad Cor.* 13.) quæ non gaudet super iniquitate, congaudet autem veritati, oritur tristitia de malis, quæ proximos nostros ab Dei fruitione impediunt. Unde quum hujusmodi mala in præsenti sæculo nequam deesse non possint, nam corpus, quod corrumpitur, aggravat animam, & necesse est, ut veniant scandala, inde gaudium charitatis in vita mortali plenum, & perfectum esse non potest. In vita autem beata, (*qu. cit. art.* 3.) plenum erit, & perfectum, non quidem ex parte rei, de qua gaudetur. Quum enim Deus infinitus sit, & omnis creatura finita, nulla mens tantum de Deo gaudebit, quantum de eo gauderi potest, quum nulla eum cognoscat, quantum cognosci potest, ut supra dictum est. Sed erit plenum, & perfectum ex parte gaudentis, quatenus omnis creatæ mentis capacitas, & desiderium in bonis replebitur, ut nihil ultra desiderare possit; erit tamen gaudium unius (*ib. ad* 2.) majus, quam alterius, secundum

ter-

terminum sibi præfixum ex prædestinatione divina, propter pleniorem participationem beatitudinis juxta mensuram charitatis.

3. Patet autem ex dictis, quum hic, tum supra de fructibus in genere gaudium non esse habitum, seu virtutem, (*qu. cit. art.* 4.) sed operationem, sive actum virtutis. Ex amore enim, qui est prima affectio potentiæ appetitivæ sequitur & desiderium, & gaudium, ut supra dictum est in præc.. Et ideo idem habitus virtutis est qui inclinat ad diligendum, & ad desiderandum bonum dilectum, & ad gaudendum de eo; sed quia dilectio inter hos actus est prior, inde virtus non a desiderio, aut gaudio, sed a dilectione nomen habet, & dicitur charitas. Gaudium ergo non est virtus a charitate distincta, sed quidam actus ejus, sicut desiderium.

4 Charitate autem diligimus Deum & proximum, & consequenter de utriusque bono gaudemus spirituali gaudio. Unicuique autem ex iis proprium vitium opponitur. Gaudio quidem de rebus divinis (2. 2. *qu.* 35. *art.* 1.) Accidia; Gaudio autem de bono proximi Invidia. Est vero Accidia secundum Damascenum, (*lib.* 2. *c.* 14.) quædam tristitia aggravans, quæ scilicet ita deprimit animum, ac dejicit, ut ei nihil agere libeat. Unde definitur ab aliquibus: Torpor mentis bona negligentis inchoare. Importat ergo Accidia quoddam tædium operandi, & vacandi rebus spiritualibus, & divinis. Unde patet, Accidiam vitium esse. Quamvis enim tristitia sit quædam affectio indifferens, sicut aliæ passiones, tamen tristitia de bono, & tristitia immoderata, propter quam bona prætermittantur, in vitio est. Non est autem Accidia particulare vitium ex eo, quod spirituale bonum aversetur. Omne enim vitium refugit spirituale bonum virtutis oppositæ, sicut luxuria spirituale bonum castitatis. Nec item quia refugit laborem spirituali bono adnexum, quia hoc etiam omni vitio carnali commune est, quo quies, & delectatio corporis quæritur. Sed quia quum in spiritualibus bonis oporteat esse ordinem quemdam, quatenus omnia spiritualia bona, quæ sunt in actibus aliarum virtutum, ordinantur ad unum spirituale bonum, quod est bonum divinum, de quo est charitas, inde ad quamlibet virtutem pertinet gaudere de spirituali bono, quod in proprio actu invenitur, sicut fortis gaudet de bono fortitudinis, & temperatus de bono temperanciæ; sed ad charitatem pertinet singulariter illud gaudium, quod est de bono divino; unde tristari de hoc bono, de quo charitas singulariter gaudet, est vitium particulare, quod Accidia vocatur.

5. Motus autem Accidiæ, sicut & aliorum vitiorum ad partem sensitivam spectantium, quandoque est in sola sensualitate propter repugnantiam carnis ad spiritum, & tunc vel nullum peccatum, vel solum veniale est, & invenitur in viris contemplationi deditis, &

magis eam experiuntur solitarii, & in eremo degentes, quibus, ut Cassianus ait, (10. *de Ins. Cœnob.*) est infensior, & frequens hostis. Maxime autem, ut idem inquit, circa meridiem Monachum inquietat, ut quædam febris ingruens tempore præstituto. Sæpe enim accidit, ut per aliquam transmutationem corporalem homo fiat proclivior ad aliquod peccatum. Unde aliqui, recenter excusso matutino somno, sunt proni ad iram. Et ideo jejunantes, & diluculo surgentes circa meridiem magis ab Accidia impugnantur, quum incipiunt sentire cibi defectum, & somni, maxime urgente solis æstu. Quandoque vero motus Accidiæ pervenit usque ad rationem per consensum deliberatum voluntatis ad fugam, & tædium, atque horrorem, & detestationem rerum spiritualium, carne contra spiritum omnino prævalente, & tunc erit lethale peccatum. Ponitur etiam a Gregorio (31. *Moral. c.* 3.) vitium Capitale, quod dicitur illud, ex quo alia vitia, tanquam ex radice oriuntur. Nullus autem (*qu. cit. ar.* 4) sine aliqua delectatione diu manere potest, ut in 8. Ethicorum dicitur. Naturale igitur est homini primo affligentia, & contristantia fugere, deinde ad aliqua delectantia se convertere. In fuga autem tristium is processus est, ut primo tristia vitemus, deinde, si possumus, etiam tristia ingerentes repellamus. Spiritualia autem bona, de quibus est Accidia, aut sunt ipse finis, qui est Deus, a quo fugimus per Desperationem, aut sunt conducentia ad finem, nimirum bona opera, & hæc vel sunt ardua, & de consilio, & de his est Pusillanimitas, vel sunt communia, & de præcepto, & de his ponitur a Gregorio Torpor circa præcepta; hæc vero vel omnino omittuntur, & est Otiositas, vel negligenter implentur, & est Oscitantia, aut Somnolentia. Ingerentes autem tristia, vel sunt homines, qui nos ad spiritualia inducunt, atque hortantur, & de his est Rancor; vel sunt ipsa præcepta Dei, & Ecclesiæ, in quorum abominationem, & detestationem aliquis adducitur, & hoc Gregorius vocat Malitiam. Quatenus autem homo ab spiritualibus ad delectabilia exteriora convertitur, ponitur Evagatio mentis. Quandoque autem quæritur delectatio ex sola cogitatione rerum diversarum, & dicitur Distractio, sive importunitas mentis: quandoque vero in cognitione rerum inutilium, & dicitur Curiositas: quandoque in vanis colloquiis, & dicitur Verbositas: quandoque in diverso situ corporis jam procumbentis, jam sedentis, jam stantis, & dicitur Inquietudo corporis: quandoque in mutatione locorum, ut qui ex uno Monasterio ad aliud, aut etiam ex uno vitæ genere ad aliud, & dicitur Instabilitas. Ex quo patet, filias Accidiæ esse Desperationem, Pusillanimitatem, Torporem circa præcepta, Rancorem, Malitiam, & Evagationem mentis, quas Gregorius assignat, ad quas reducuntur septem aliæ, quas ponit

nit Isidorus, (2. *de sum. bon. c.* 37.) nimirum Otiositas, Somnolentia, Importunitas mentis, Curiositas, Verbositas, Inquietudo corporis, & Instabilitas.

6. Sicut autem gaudio, quo pia mens sibi complacet in rebus divinis, opponitur Accidia, ita gaudio, (2. 2. *qu.* 36. *art.* 1.) quo homo sibi complacet in bonis proximi, opponitur Invidia, quæ definitur ab Damasceno: (*l.* 2.) Tristitia de bonis alterius. Nam ut ille cecinit.

Invidus alterius rebus macrescit opimis.

Unde & Gregorius: (5. *Mor. c.* 34.) Tabescentem mentem sua pœna faciet, quam felicitas torquet aliena. Objectum autem tristitiæ est malum. Unde alienum bonum non potest esse objectum tristitiæ, nisi quatenus apprehenditur ut malum. Quod autem bonum alterius apprehendatur, ut malum proprium contingit quadrupliciter, uti observavit naturæ, & humani cordis diligentissimus observator Aristoteles, & habetur in 2. Rhetoricor. Primo quidem, quum aliquis dolet de bono alicujus, quia inde vel sibimet, vel bonis quibusvis nocumentum timet: sicut quum homo tristatur de exaltatione inimici sui, timens ne eum lædat, & viri sancti dolent de electione Regis iniqui, nam ut scriptum est: (*Prov.* 29.) Quum impii sumpserint principatum, gemet populus. Unde talis tristitia non est invidia, sed potius timor, & potest esse sine peccato. Quandoque enim accidit, ut Gregorius inquit, (12. *Mor. c.* 11.) ut non amissa charitate, & inimici nos ruina lætificet, & ejus gloria sine invidiæ culpa contristet, quum & eo ruente quosdam bene erigi credimus, & eo proficiente plerosque injuste opprimi formidamus. Secundo modo potest aliquis tristari de bono alterius, non quatenus alter bono illo gaudet, sed quatenus nobis deest bonum illud, quod alter habet. Et neque hoc invidia, sed zelus, sive æmulatio est, quæ si sit circa honesta, laudabilis est, unde dicitur: (1. *ad Cor. c.* 14.) Æmulamini charismata meliora. Et Hieronymus ad Lætam de filiæ educatione: Habeat socias, quibus invideat, id est, quas æmuletur, quarum laudibus mordeatur. Tertio modo aliquis tristatur de bono alterius, quatenus ille, cui bonum accidit, non est eo dignus, quæ quidem tristitia non potest esse de bonis honestis, quæ vel supponunt dignum, vel faciunt, unde juxta Philosophum (2. *Rhet. c.* 9.) est de divitiis, honoribus, & aliis, quæ indignis pariter, ac dignis accidunt, & vocatur Nemesis, aut latine Indignatio. Et hunc quidem animi motum Aristoteles ad bonos mores pertinere putavit. Contra rationem enim esse videtur, ut bona malis contingant, atque adeo nullum esse peccatum, si

si hoc ægre feratur. Hoc autem ideo dixit, quia considerabat bona temporalia in seipsis, quatenus magna videri possunt non respicientibus ad æterna; sed secundum doctrinam fidei temporalia bona, quæ malis contingunt, ex juxta Dei ordinatione disponuntur vel ad eorum correctionem, vel ad bonorum exercitium, & ipsorum damnationem, & hujusmodi bona, quasi nihil sunt, comparata ad bona spiritualia, quæ dantur solum Justis, & ad bona æterna, quæ sperant. Et ideo hujusmodi tristitia prohibetur in Scripturis, quum dicitur: (*Ps.* 36.) Noli æmulari in malignantes. Et alibi: Non mireris, id est, non ægre feras, quum exaltatus fuerit homo. Tum alibi: (*Ps.* 72.) Mei autem pene moti sunt pedes, pene effusi sunt gressus mei, quia zelavi super iniquos pacem peccatorum videns, id est: Vix non in peccatum lapsus sum, quia videns peccatorum prosperitatem, illis indignabar zelo accensus.

7. Quarto denique modo aliquis tristatur de bonis alicujus, ideo solum, quia ab alio exceditur in bonis, sicut quia alter est ditior, potentior, aut doctior, quamvis inde nullum resultet sibi nocumentum, & hoc proprie est Invidia, & semper est malum, ut dicitur in 2. Rhetor. Dolet enim invidus de eo, de quo gaudendum erat, scilicet de bono proximi. Occurret autem dubium ex doctrina D. Thomæ: Nam invidia tristatur de bono proximi, quatenus bonum alterius æstimatur ut malum proprium, quia est diminutivum propriæ gloriæ, vel excellentiæ, ut habetur art. 1. hujus quæstionis; sed quum aliquis dolet de bono alicujus, quatenus ex eo timet nocumentum sibi, talis tristitia non est invidia, sed timor, ut in art. 2. dicitur; diminutio autem propriæ gloriæ est majus nocumentum, quam diminutio opum, quia melius est bonum nomen, quam divitiæ multæ: ergo D. Thomas in assignando invidiæ objecto sibi non constat. Ita argumentatur Martinus D. Thomæ osor magis, quam impugnator. Sed auctor hic nec D. Thomæ, nec Aristotelis mentem est assequutus. Aliud enim est apprehendere, exaltationem, aut gloriam alterius operari posse ad diminutionem gloriæ, & exaltationis meæ, & hoc pertinet ad timorem; aliud est, ipsam gloriam alterius æstimare, aut apprehendere ut diminutionem gloriæ meæ, & hoc pertinet ad Invidiam. Unde Aristoteles scitissime dixit: (2. *Rhet.*) Timor est de bono, quatenus inde aliquod alterum accidet; Invidia autem non quia inde aliquod alterum accidet, sed quia ipsum tale est. Et similiter D. Thomas: (*Ibid.*) quarto modo aliquis tristatur de bonis alicujus, in quantum alter excedit ipsum in bonis, & hoc proprie est invidia; quod multis aliis explicat Cajetanus, ubi & alios Martini ejusdem cavillos explodit.

8. Inde, ut ibidem notavit Aristoteles, his aliqui invident, qui ha-

habent, aut possident, quæ ipsis conveniebant, aut quæ ipsi aliquando possederunt. Non possunt autem quæ alter possidet, convenire mihi, nisi ego illi quoquomodo similis, propinquus, & æqualis sim, unde his invident homines, quibus sunt aliquo modo æquales, & similes aut secundum genus, aut secundum cognationem, aut secundum staturam, aut secundum habitum, aut secundum opinionem, ut in 2. Rhetor. dicitur. Hinc puer non invidet seno, nec plebeius Regi, quum eum honoratiorem se videt. Nemo enim conatur ad ea, in quibus est multum deficiens, sive ad quæ nullam habet proportionem. Et ideo quum aliquis in hoc eum excedit, non invidet; sed si modicum deficiat, videtur illuc se posse pertingere, & ad hoc conatur. Quod si frustretur ejus conatus propter excessum gloriæ alterius, tristatur. Unde Ambitiosi, sive honoris cupidi, sunt magis invidi, & similiter pusillanimes, quia omnia reputant magna, & quidquid boni alicui accidat, putant se in magno superatos esse, & ideo dictum est: (*Job.* 5.) Parvulum occidit Invidia. Senes item invident junioribus recolentes, se olim juvenes non assequutos, quod alios juvenes assequutos videt, aut se olim habuisse, quod illi habent. Et pariter qui multum expenderunt ad aliquid obtinendum, invident his, qui exiguo sumptu idem sunt consequuti, ut in 2. Rhetoricor. habetur.

9. Quoniam ergo circa idem objectum, quod est bonum proximi, Charitas, & Invidia contraria via procedunt, Charitas enim (*qu. cit. artic.* 3.) gaudet de bono proximi, Invidia dolet, manifestum est, Invidiam Charitati esse contrariam; Charitas autem fons est, & principium spiritualis vitæ: Invidia igitur ex suo genere lethale peccatum est, nisi forte ex imperfectione motus non usque ad consensum assurgentis veniale sit, quo modo etiam in viris perfectis, immo & in pueris nondum ratione utentibus inveniri potest, uti seipsum observasse narrat Augustinus in 1. Confession. (*cap.* 7.) Ponitur etiam ab Gregorio (31. *Mor. c.* 31.) inter vitia Capitalia, quia licet ab alio vitio oriatur, nimirum inani gloria, & ideo forte ab Isidoro, (*in lib. de Sum. bon.*) & Cassiano, (*lib.* 10. *de ins. Cæn.*) inter Capitalia vitia non numeretur, tamen & ipsa aliorum vitiorum est radix, quod satis est ad rationem Capitalis vitii. Est enim Invidia species tristitiæ. Sicut autem ex delectatione, ita ex tristitia ei contraria homo ad aliqua fugienda, aut prosequenda inducitur . . . . In motu autem invidiæ est aliquid tanquam principium, aliquid tanquam medium, & aliquid tanquam terminus. Principium quidem est, ut aliquis conetur personæ invisæ gloriam minuere vel clam per susurrationem, vel palam per detractionem. Medium vero est, quum quis conatur personæ invisæ prosperitatem impedire, a quo si deficit, affligitur in prosperis;

ris; sin autem obtinet, exultat in adversis. Terminus denique est odium, quod ex invidia gignitur. Unde quinque Invidiæ filias numerat Gregorius, Susurrationem, Detractionem, Exultationem in adversis, Afflictionem in prosperis, quæ personæ invisæ accidunt, ac demum Odium.

PROPOSITIO XXII.

Pax, & peccata opposita explicantur.
D. Thom. 2. 2. *q.* 29. *art.* 1. & 2.

1. PAx est Tranquillitas ordinis, ut scite ab Augustino dictum est. (19. *de Civ. Cap.* 13.) Ordo autem de ratione boni est. Omne enim bonum in specie, modo, atque ordine continetur. Pax igitur est de genere boni. Bonum autem omnia appetunt. Necesse est igitur, ut omne appetens appetat pacem. Cupit enim & rei appetitæ assequutionem, & remotionem consequenter eorum, quæ ab rei concupitæ possessione impedire ipsum possunt. Ordo vero attendi potest vel in ipso appetente, vel ipsius appetentis ad alios. Contingit enim unius hominis cor in diversa ferri, & hoc vel ex dissensione unius potentiæ ad aliam, ut quum (*ad Gal.* 5) caro concupiscit adversus spiritum, & spiritus adversus carnem, vel ex diversitate appetituum in eadem potentia, uti quum luxuria, & timor, aut avaritia in eadem concupiscibili luctantur. (*Isai.* 57.) Cor enim impii quasi mare fervens. Non habet igitur homo pacatum cor, nisi quando appetitus inter se, & cum ratione non pugnant. (*Is.* 48.) Unde non est pax Impiis, dicit Dominus, sed in magno viventes inscientiæ bello, (*Sap.* 14.) tot, & tam magna mala pacem appellant. Tamen etiamsi affectus hominis in bonum aliquod conspirent per internam pacem, potest ab ejus assequutione impediri per contrariam actionem alterius impugnantis. Pax igitur duo importat, nimirum conformitatem internorum affectuum ad idem bonum, & conformitatem cum aliis appetentibus, & hæc conformitas diversorum appetentium dicitur concordia, quasi diversorum cordium consensio. Ubicumque igitur est Pax, ibi est Concordia, non tamen ubicumque est Concordia, ibi est Pax, si nomen Pacis proprie, & non solum politice accipiatur. Item concordia potest esse malorum, & in malis. Pax autem esse vera non potest nisi bonorum, & in bonis. Est enim effectus Charitatis, (*ib. art.* 3.) ad quam pertinet, ut ad Deum super omnia dilectum affectus omnes nostri, atque actiones, velut in unum finem dirigantur, unde provenit interni ordinis tranquillitas; ad quam item pertinet, ut proximum, tanquam nosmetipsos

ipsos diligamus, & ad ejus bonum conspiremus, unde externi ordinis tranquillitas provenit. Pax igitur (*ib. art.* 4) non est virtus a Charitate distincta, sed est quidam Charitatis actus, unde inter Spiritus Sancti fructus numeratur.

2. Uni autem, atque eidem virtuti secundum diversos actus plura vitia opponi nihil prohibet, & ideo sicut Charitati ratione dilectionis, quæ est primarius actus ejus opponitur Odium, & ratione Gaudii opponuntur ei Accidia, & Invidia, ita ratione Pacis opponuntur Charitati Discordia, quæ omnino interna esse potest, Contentio, quæ procedit ad verba, tum Schisma, Rixa, Duellum, Bellum, & Seditio, quæ procedunt ad operationem. Porro (*qu.* 37. *art.* 1. & 2.) Discordia Concordiæ opponitur, atque adeo Paci, quæ Concordiam importat, atque adeo Charitati, ex qua Pax oritur. Semper igitur peccatum est, si sit per se intenta; non vero si per accidens. Est autem per accidens, quando a diversis intenditur idem bonum pertinens ad honorem Dei, & utilitatem proximi, sed unus hoc esse bonum putat, alius autem contrariam opinionem habet. Et sic facta est dissensio inter Paulum, & Barnabam; (*Act.* 15.) ita ut discederent ab invicem. Uterque enim intendebat bonum; sed uni videbatur, hoc esse bonum, alii aliud, quod ad humanum defectum pertinebat. Concordia enim, quæ est Charitatis effectus, est unio voluntatum, non unio opinionum. Quod vero scienter aliquis, & ex animi sententia dissentiat a bono divino, aut proximi, in quo debet consentire, peccatum est ex genere suo mortale propter contrarietatem ad Charitatem, licet primi motus hujus discordiæ propter imperfectionem actus sint peccata solum venialia. Peccatum autem est quandoque ex parte unius, puta quum alter vult bonum, cui alter scienter resistit: quandoque autem ex parte utriusque dissentientis, quum uterque dissentit a bono alterius, intendens, non bonum Dei, aut proximi, sed bonum proprium.

3. Contentio (*qu.* 38. *art.* 1.) importat oppositionem voluntatum, aut opinionum manifestatam per verba. Oppositio autem verborum considerari potest circa materiam, & circa modum. Circa materiam quidem, nam si animus loquentis est confirmare veritatem, aut confutare errorem, laudabile est, & is proprie non dicitur contendere. Si vero animus loquendi est impugnare veritatem, ea proprie est contentio, quæ ab Ambrosio definitur: (*Glossa Ordinar. ad Roman.* 1. *super illud Homicidiis*, *Contentione*, *&c.*) Impugnatio veritatis cum confidentia clamoris, & hoc malum est, tanto gravius, quanto impugnata veritas altioris ordinis est. Unde ille dicitur in judicio contendere, qui impugnat veritatem justitiæ, ille in disputatione contendere, qui impugnat veritatem doctrinæ. Modus autem in ipsa tuitione ve-

veritatis, aut confutatione falsitatis servandus semper est, nam excessus quamvis modicus sine veniali culpa non erit; gravis autem etiam mortale esse potest, unde Paulus: (2. *ad Tim. c.* 2.) Noli verbis contendere: ad nihil enim utile est, nisi ad subversionem audientium. Utraque autem, nimirum, tam Discordia, quam Contentio (*qu.* 27. *art.* 2. & *q.* 28. *art.* 2.) ex superbia, aut inani gloria nascitur. Sensus enim proprii prælatio tam Discordiæ quam Contentionis origo est.

4. Species quædam Discordiæ Schisma est, (*qu.* 29. *art.* 1.) quod Græce idem sonat ac Latine scissio, quæ unitati opponitur. Hoc autem generale nomen jam usu Ecclesiæ Christianæ contractum est ad significandam divisionem illam ab unitate, quam charitas facit, quæ non solum alteram personam alteri unit spirituali dilectionis vinculo, sed etiam totam Ecclesiam in unitate Spiritus. Et ideo proprie Schismatici dicuntur, qui sponte se ab unitate Ecclesiæ separat, quæ est unitas principalis. Nam unitas particularis aliquorum ad invicem ordinatur ad unitatem Ecclesiæ; sicut compositio, & connexio membrorum singulorum in corpore naturali ordinatur ad totius corporis unitatem. Ecclesiæ autem unitas ex duobus attenditur, scilicet in connexione membrorum inter se per communicationem ejusdem fidei, & Sacramentorum, ut in Tract. de Ecclesia dicetur, & iterum in ordine omnium membrorum Ecclesiæ ad unum caput, (*ad Col.* 2.) ex quo totum corpus per nexus, & conjunctiones subministratum, & constructum crescit in augmentum. Hoc autem Caput est Christus, ut alibi statuitur, (*l.* 11.) cujus vicem in Ecclesia gerit Romanus Pontifex, ut infra dicetur. (*ibid. prop.* 15.) Et ideo Schismatici dicuntur, qui subesse renuunt Romano Pontifici, & qui membris Ecclesiæ ei subjectis communicare recusant.

5. Quamvis autem Schismatis, & Hæresis nomina idem significare videantur, nam Hæresis Latine Secta dicitur a secando, sicut Schisma scissio a scindendo, proprie tamen in Theologica acceptione differunt Hæresis, & Schisma. Nam Hæresis per se opponitur Fidei; Schisma autem per se opponitur unitati Ecclesiasticæ charitatis. Et ideo sicut fides, & charitas sunt diversæ virtutes, quamvis quicumque caret fide, careat charitate, ita hæresis, & schisma sunt diversa vitia, quamvis quicumque est hæreticus, sit etiam Schismaticus; non autem contra. Unde Hieronymus (*in ep. ad Gal.*) hoc, inquit, inter schisma, & hæresim interesse arbitror, quod hæresis perversum dogma habet; schisma ab Ecclesia separat. Et clarius Augustinus: (20. *cont. Faus. cap.* 3.) Schisma est eadem opinantem, atque eodem ritu colentem, quo cæteri, solo congregationis delectari dissidio. Hæresis vero diversa opinatur ab his, quæ Catholica tenet Ecclesia. Et

ta-

tamen sicut amissio charitatis est via ad amittendam fidem, ita etiam Schisma est via ad hæresim, in quo sensu Hieronymus: (*ad Tit. c.* 3.) Schisma a principio potest aliqua ex parte intelligi diversum ab hæresi; cæterum nullum Schisma est, quod non in decursu aliquam sibi hæresim confingat, ut recte ab Ecclesia recessisse videatur, quod in antiquo Photiano Schismate, & in recenti Anglicano patet. Potest tamen & longi temporis Schisma sine hæresi inveniri. Si quis enim existimans, D. Petrum Romæ nunquam fuisse, aut nunquam Romanam Ecclesiam rexisse, (quod humanæ historiæ est) Romanos Episcopos Petri successores esse non putet, atque adeo eis parere recuset, & Antiochenum v. g. Patriarcham, ut legitimum Petri successorem, & Christi Vicarium revereatur, & cum his, qui Romanum Pontificem ut Caput agnoscunt, communicare in sacris nollet, is pure Schismaticus esset, nullo autem modo Hæreticus. Similiter siqui credentes Romanos Pontifices esse legitimos Petri successores, non crederet Pium VI. esse rite Romanum Pontificem electum, atque adeo ab ejus, & eum sequentium se communione subtraheret, ii vere Schismatici essent; non vero Hæretici. Nihil enim contrarium statutis fidei crederent. Non enim de fide est hunc numero Pontificem esse rite electum, quamvis nonnulli Recentiores id velint. Non est autem Schismaticus, qui Pontifici, ut temporali Principi obedire recusat, sed seditiosus, si sit ei temporaliter subditus. Neque item qui ei, etiam in spiritualibus obedire renuit, si id ex odio in personam privatam Pontificis, non ex contemptu dignitatis faciat. Schismaticus vero est, & qui Romano Pontifici, & cum aliis Ecclesiis communicare paratus, tamen proprio Episcopo debitam obedientiam negat, & cum aliis ei subjectum spiritualibus communicare recusat, si id ex contemptu Episcopalis jurisdictionis, non ex odio in privatam Episcopi personam proveniat.

6. Esse autem Schisma ex se grave peccatum, manifestum est. Unde & gravissima excommunicationis pœna punitur, & omni Ecclesiastica jurisdictione privatur, immo & usu licito omnis spiritualis potestatis. Quas & alias pœnas qui Schismatici, & quomodo incurrant, videri potest apud Juris Canonici Interpretes, ad quos positivi Juris humani declaratio spectat. Jam vero sicut Contentio importat contradictionem in verbis, ita Rixa contradictionem in factis cum quadam violentia. Rixa enim est, quum ad manus venitur per mutuam percussionem. Unde videtur esse bellum quoddam, quod inter privatas personas geritur non publica authoritate, sed ex impetu Iræ. Et ideo Rixa semper est peccatum, mortale quidem in aggrediente, nisi propter levitatem nocumenti, aut defectum rationis excusetur, ut in rixis puerorum evenit. In eo autem qui se defendit, potest es-

se vel sine ullo peccato, aut cum veniali, aut etiam cum mortali, secundum diversos motus animi, & secundum modum defensionis. Nam si solo animo repellendi injuriam, & cum debita moderatione se defendat, non est peccatum, neque ex parte ejus rixa dici potest. Si vero cum animo vindictæ, vel odii, vel cum excessu debitæ moderationis (quam in æstu iræ servare est difficillimum) se defendat, semper est peccatum; sed veniale quidem, quando motus odii, aut vindictæ, vel excessus ultra moderatam defensionem levis sit; mortale autem, quando obfirmato animo in aggressorem insurgit ad eum occidendum, aut graviter lædendum.

7. Species quædam rixæ est singularis concertatio, sive unius cum uno, ut Ajacis, & Hectoris apud Homerum, sive totidem cum totidem, ut trium Horatiorum cum tribus Curiatiis apud Livium, aut item Legionis cum legione, vel ut inter Corinthios, & Corcyræos, navis cum navi, apud Polybium. Differt autem a rixa: nam hæc inter duos, aut plures pugna est repente exorta ex ira æstuante. Singularis autem concertatio fit ex condicto, certis pactis, aut conditionibus. Quum quis alterum ad pugnandum provocat tali loco, aut tempore, talibus armis, &c. Quod si hæc provocatio publica sit, & quibusdam præcautionibus fiat secundum antiquum nobilium personarum morem, & præscripta, dicitur Duellum, maxime si accedat Principis permittentis, aut certamen indicentis authoritas. Valde autem agitata quæstio est: an hujusmodi duellum sit licitum? Et primo quidem duellum considerari potest ex parte indicentis, aut ex parte acceptantis. Item vel in pace, quum civis civem ad pugnam provocat, aut in bello, quum certamen est inter cives, & hostes publicos. I. namque privata authoritate duellum indicere, vel ad pugnam provocare nunquam licet. Ad solam enim publicam justitiam spectat injuriarum ultio, ac delictorum punitio, nisi aliud jus naturalis defensionis exigat, quod in eo, qui ad pugnam provocat, locum habere non potest. II. Provocatus ad duellum non potest acceptare ob ullam causam aut manifestandæ veritatis, aut litis civilis, vel criminalis terminandæ, aut honoris sui tuendi, & infamiæ vitandæ, nisi quando ex non acceptatione illi, aut suorum alicui, vel innocenti personæ, certa & injusta mors imminet, quam aliter vitare non potest. Tunc enim non duelli acceptatio, sed justa defensio est aut sui, aut eorum, pro quibus vitam potest, & aliquando tenetur quis periculo exponere. III. Princeps etiam supremus nullo modo potest in pacata civitate inter sibi subditos indicere duellum, aut illud permittere. Est enim medium omnino improportionatum sive ad lites terminandas, sive ad veritatem indagandam, & ea indicens, aut permittens, justitiam veluti sorti cuidam exponit, quum

quum sœpe accidat, ut innocens succumbat, & offensor maneat impunitus, immo gloriosus apud vulgus. Sed quid, si uterque mortis reus est, & erat manu carnificis occidendus? Idem dictum esto. Nam alterius punitio casui committitur, quum accidere possit, uti superstes, & incolumis, atque adeo impunitus maneat. Item quamvis uterque cadat, uti meretur, id casu est, non ex justo judicio. Deinde in Christiana lege aliunde est id prohibitum propter æternæ damnationis periculum, cui sic morientes manifestissime exponuntur. Addo, neque posse Principes Christianos infidelibus quibusvis in terris suis degentibus id permittere, sive subditi sint, sive non subditi, dummodo impedire horum duella sine sui, & suorum pernicie possit.

8. Majus autem dubium est de singularibus illis concertationibus, quæ fiunt in bello, sive cum publicis hostibus. Hæc autem singularia certamina in duplici sunt differentia. Nam vel indicuntur publica authoritate, ita ut per illa bellum terminetur cum minore hominum detrimento, quod est bellum in duellum commutare, quale fuit illud Menelai, & Paridis apud Homerum, Turni, & Æneæ apud Virgilium, trium Romanorum cum totidem Curiatiis apud Livium, Galiathi Philisthæi cum Davide in 1. Regum, & Heraclii Imperatoris cum Chosroæ filio. Conventum enim erat, ut pars, quæ succumberet, a bello desisteret. Alia vero sunt inter hostes singularia certamina vel privata authoritate suscepta, vel etiam Ducum consensu, aut etiam jussu inita, non ita tamen ut eorum exitum belli exitus sequatur, quale fuit illud Hectoris & Ajacis apud Homerum, & hæc indici solent, aut permitti ab Ducibus in bello quasi spectaculi causa ad hostes ostentatione virium, & virtutis deterrendos. Et hujus quidem secundi generis duella, aut singularia certamina omnino sunt illicita. Non enim spectaculum, aut virium ostentatio sufficiens causa est, ut homines mortis periculo objiciantur, & aliunde nulla apparet honesta causa horum certaminum, & nullus fructus, quidquid cum aliis dicat Castropalaus. (*tr. 6. dist. 5. punt. 7. n. 15.*) Idem potiori jure licita censet primi generis certamina, eaque huic opinioni favere videtur ratio, quod per hujusmodi concertationes, aut μονομαχιας cædes aliorum hominum multæ, incendia, & vastationes urbium, malaque innumera, quæ ex diuturniore bello sequerentur, vitantur, minus autem malum acceptandum est, ad majus evitandum. Unde Hugo Grotius de hoc argumento agens: Non, inquit, singularium certaminum usus videtur omnino repudiandus, si duo, quorum controversiæ alioqui totos populos gravissimis malis sint implicituræ parati sint armis decernere, quod & veterum Græcorum, & Latinorum, & Francorum exemplis confir-

mat. Alibi etiam ait, si Jus gentium externum spectetur, dubitandum non esse, quin talia certamina sint licita; nam id jus hostium cædem indiscrete permittit. Sed quoniam hujus quæstionis resolutio ex ipsa belli natura, statu, & conditione dependet, prius de bello, atque ejus differentia videtur dicendum.

PROPOSITIO XXIII.

Belli publici jus, & natura exponitur, ubi de Seditione.

I. Bellum antiquitus duellum dictum est. Unde etiam apud Horatium dicitur, (*l.* 1. *Ep.* 2.)

Græcia Barbariæ lento collissa duello.

Ex privatis enim inimicitiis ad publicas, sicut ex rixis ad prælia, & unguibus, & pugnis, ut idem Horatius inquit, (*lib.* 1. *Sat.* 3.) ad arma progressum est. Bellum Tullius dixit, esse concertationem per vim, male ille quidem. Nam primo rixam a bello non distinxit. Secundo prælium, aut conflictum, non bellum definivit. Bellum enim, (*Serv. ad* 8. *Æneid.*) est tempus omne, quo vel præparatur pugna, vel geritur; prælium autem dicitur, ipsa armatorum conflictio. Totam autem, quæ ad Theologum spectat, de Bello tractationem D. Thomas (2. 2. *q.* 40.) ad quatuor simplicissima reducit capita. An nimirum bellum aliquod sit justum, & quod illud sit? Qui pugnare possint? Quibus in bello uti non licet? Quo tempore pugnandum sit. Porro esse aliquod bellum justum, sive aliquando etiam Christianis pugnam esse licitam, argumentis convincere supervacaneum est. Nam neque naturæ animalis, quum animalia omnia a natura armis sibi convenientibus provisa sint, pro quibus homo industriam, manusque habet, quæ omnium instar armorum ipsi sunt, ut ex Aristotele observavit Galenus, (*lib.* 4. *de par. anim.*) neque naturæ hominis, sive rationalis repugnat. Sicut enim, ut pulchre ex ipsa rerum natura ratiocinatur D. Thomas, in his, quæ sunt secundum naturam, provisum est homini, sicut animalibus cæteris, non solum de Concupiscibili, per quam moveatur ad ea, quæ sunt suæ saluti congruentia, sed etiam de Irascibili, per quam impugnantibus resistat; ita in his, quæ sunt secundum rationem, non solum oportet esse in rectore societatis humanæ prudentiam politicam, per quam bonum commune quæratur, sed etiam aliam, per quam malum commune repellatur, & hostium incursus propulsetur. Hoc autem spectat ad prudentiam Bellicam, seu militarem. Belli igitur administratio ad prudentiam, id est ad virtutem spectat, atque adeo non

est

est quicquam suapte natura illicitum. Aliunde vero neque in lege veteri, neque in nova ullum invenitur Dei præceptum, ex quo illicitum reddatur, & præterea in utraque lege innumera sunt exempla bellorum, quæ Reges Sanctissimi, & Principes sapientissimi gesserunt. Nullo ergo ex capite bellum dici potest illicitum. Quippe si unum invadentem mihi repellere licet: ergo & multos invadentes, multis auxiliantibus, mihi licet repellere, & si eorum mihi cura commissa, etiam teneor. Loca vero utriusque Testamenti, novi præsertim, ut illa: (*Matth.* 5.) Ego autem dico vobis: Diligite inimicos vestros: non resistere malo . . . (*Rom.* 12.) nulli malum pro malo reddentes . . . non vos defendentes, charissimi, sed date locum iræ &c. Hæc omnia, inquam, sicut non ita intelligenda sunt, ut non liceat publicum malefactorem vi, atque armis a legitimis Magistratibus coerceri, ita non inde colligitur, externos hostes non esse vi, atque armis repellendos. Intelligenda enim sunt, ut Augustinus inquit, (*de serm. D. in mont. c.* 34.) secundum præparationem animi, ut scilicet homo semper paratus sit non resistere, nec se defendere, si opus non fuerit, nec ad se defendendum, iræ, aut odii moveatur affectu, sed propter commune bonum, & eorum ipsorum, quibus resistitur. Agenda enim sunt multa etiam cum invitis, benigna quadam severitate plectendis. (*ep. ad Marcellin.*) Nam cui licentia iniquitatis eripitur, utiliter vincitur, quoniam nihil est infelicius felicitate peccantium, qua pœnalis nutritur impunitas, & mala voluntas velut hostis interior roboratur.

2. Solent etiam ab iis, qui bella putant Christianis illicita, multa allegari Patrum, & veterum Christianorum dicta, Origenis præsertim, & Tertulliani, ad quæ sic responsum esto. I. Ex iis nihil amplius effici, quam privatam quorumdam sententiam, non publicam Ecclesiarum. Adde, quod ferme quorum ea dicta sunt, amant ab aliis seorsim ire, & docere quiddam subblimius... qui nec sibi satis constant, quum in locis aliis oppositum docuerint. II. Militiam Christianos sæpe vitasse ob temporum circumstantias, quæ vix ferebant militiam exerceri sine actibus quibusdam cum Christiana lege pugnantibus, uti quod per Deos Gentium, Jovem, & Martem, atque alios jurare cogebantur. Hæc tamen ubi cessabant, Christianos sub Paganis Principibus militasse, uti sub Adriano, M. Aurelio, Antonino Pio, Decio, Juliano, & aliis ex priorum sæculorum historia notum est. III. Christianos primorum temporum tanto ardore succensos fuisse ad præclarissima quæque capessenda; ut sæpe consilia divina pro præceptis amplecterentur. Christianus, inquit Athenagoras, adversus sua rapientes judicio non contendit. Christianus apud Tertullianum, Præturam recusat; Ædilitatem non affectat. Lactantius, Christianum ne-

negat lucri, causa navigaturum. Quæ omnia sicut laudabilia, atque eximia sunt, ita nulla præcepti necessitate exacta. Hæc Hugo Grotius. (*l.* 1. *c.* 2. §. 9.)

3. Porro bellum quidam dividunt primo in offensivum, & defensivum. Offensivum, dicitur ex parte ejus, qui prior invadit; Defensivum ex parte ejus, qui invadenti resistit. Proprie tamen si loquamur, nullum est justum bellum offensivum. Justum enim bellum non est, nisi quod ex justa causa suscipitur. Causa autem justa belli suscipiendi nulla esse potest nisi injuria. Iniquitas enim adversæ partis justa bella facit, ut est apud Augustinum, (4. *de Civ. D. c.* 4.) qui & alibi: (*l.* 83. *qq. q.* 10. *in Jos.*) Justa bella definiri solent, quæ ulciscuntur injurias. Sic gens, aut civitas plectenda est, quæ vel vindicare neglexerit, quod a suis improbe factum est, vel reddere, quod per injuriam ablatum est. Jam vero si injuria laecessitus ipsum invado, mei juris defensor, non offensor sum. Offensores ii sunt, qui in id veniunt, ut in nihil hostile cogitantes, injusti sint, & qui invitos cogunt ad arma semet tutatura confugere. Rectius ergo bellum dividitur in privatum, & publicum. Privatum autem bellum quatenus liceat, supra dictum est. Hic solum de publico dicendum. Publicum autem bellum est, quod geritur legitimi Principis authoritate. Privatæ enim personæ jus suum possunt in judicio Superioris persequi. Ad hoc enim sacra legum reverentia reperta est, inquit Theodoricus, (*ap. Cassio.* 4. *Ep.* 4.) ut nihil manu, nihil proprio ageretur impulsu. Nam quid a bellica confusione pax tranquilla distabit, si per vim litigia terminentur? Item convocare multitudinem, quod in bellis fieri oportet, non ad privatam personam pertinet, sed ad eum, vel eos, quibus in populum jurisdictio est. Unde Valentinianus, & Valens: Nulli prorsus, inquiunt, nobis insciis, atque inconsultis quorumlibet armorum movendorum copia tribuatur, & qui delectum facerent, aut exercitum compararent injussu Principis, rei majestatis habentur. (*l.* 3. *ad leg. Jul. in ff.*) Quum enim cura Reipublicæ Principibus commissa sit, (*q. cit. art.* 1.) ad eos pertinet, civitates, aut Provincias sibi subditas, sicut contra interiores perturbatores tueri malefactores puniendo, ita etiam contra externos hostes incolumem servare. Unde illud Augustini: (22. *cont. Faus. c.* 74.) Ordo naturalis mortalium paci accommodatus hoc poscit, ut suscipiendi belli consilium, atque authoritas penes Principes sit. Quinam vero Principis nomine intelligantur, in dubio est, an nimirum ii solum, qui superiorem non habent, & summi in regno sunt, an etiam inferiores Magistratus, ut Prætores, Proreges, urbium Gubernatores &c. Et primum quidem distinguendum videtur inter bellum propulsandum, & inferendum, quod recte Gronovius adnotavit. Nam quin Præfectus Provinciæ, si invadatur, & periculum moram consu-

len-

lendi Principis non patiatur, possit vim armatam vi armata repellere, dubitari non potest. Hoc enim ad Provinciæ sibi commissæ salutem necessarium est, quo jure L. Pinarius, Claudio Marcello Imperatore inconsulto, contra Carthaginenses bellum ad Ennam movit, & ut Livius ait, aut malo, aut necessario facinore oppidum retinuit. Similiter Ancius Gallius Prætor Illyrici adversus Gentium Regem pugnavit, quod bellum prius perpetratum, quam cœptum Romæ auditum est, inquit Livius. Extra talem autem necessitatem ad vindicandas injurias, quas Rex persequi negligit, jus belli inchoandi inferioribus Magistratibus, immo & oppidanis concedit Victoria, sed ab Suario, Castropalao, Grotio, & aliis hoc merito improbatur. Accidere etiam potest, ut Præfecti Provinciis ab urbe Regia longo terrarum, aut marium intervallo disjunctis, uti in Hispania Mexicani, aut Peruviani Proreges hac belli indicendi gaudeant facultate, aut ex consuetudine, aut ex generali mandato, ex quo illa facultas deducatur. An vero ubi talis consuetudo, aut mandatum non est, sufficiat conjectura voluntatis, seu præsumptus Principis consensus, dubitari posset. Absolute tamen id admittendum non videtur. Cessaret enim omnis publica authoritas, si Magistratus quisque earum rerum judicium ad se traheret de consensu Principis ad suum libitum, & captum sumpta conjectura. Unde merito Cn. Manlius accusatus est, (*Liv. l.* 38. *c.*45. *& seqq.*) quod injussu Pop. Rom. bellum Gallo-Græcis intulerit, & Cæsar, quod Germanis. Octavium autem, & Decimum Brutum contra Antonium privato consilio bellum moventes defendit Tullius, reprehendunt alii cum Grotio, (*l.* 1. *c.* 3. §. *V. VI.*) & præmittendam, ajunt, S. P. Q. R. deliberationem. Sed torpebat oppressa dominatione Antonii civitas, ut Vellejus ait, (*lib.* 2. *c.* 11.) unde ut idem Tullius inquit, voluntas Senatus pro authoritate habenda fuit, quum authoritas impediretur metu. Sed hæc facta relinquamus, quæ apud homines magis ex eventu, quam ex justitia æstimari solent.

4. Ut igitur bellum in foro externo justum sit, duo requiruntur; nimirum, ut legitimi Superioris authoritate, & justa causa suscipiatur. Causa autem justa belli suscipiendi nulla esse potest, nisi injuria, ut ex Augustino dictum est. Quod sunt ergo actionum forensium fontes, quibus personæ privatæ in judicio agere potest; tot sunt & causæ belli justi, quum publicum bonum iisdem modis impetatur, quibus privatum, & ubi judicia deficiunt, vi sibi jus faciendum sit, quæ propterea ratio ultima Regum dicitur. Ad tres igitur reduci possunt justi belli causæ. Prima est repulsio injuriæ, sive defensio: secunda rerum, aut jurium nostrorum recuperatio: tertia injuriæ illatæ punitio, ut mali coerceantur, & boni subleventur,

quæ

quæ tria Camillus ad Gallos complexus est, dicens: omnia, quæ defendi, repetique, & ulcisci fas est. (*Liv. l.* 5. *c.* 49.) Bellum enim actus est justitiæ, quo quis jus suum illæsum servare intendit: ubi ergo nullum jus læditur, nulla est belli causa, & undecumque, aut quomodocumque jus lædatur, belli causa nascitur. Non est autem hic necessarium ad modos singulos, & res, in quas, aut ad quas dominium acquiritur descendere, quod Grotius fecit, præcipue quum in præced. libro de dominio, & ejus acquisitione generalia principia tradita sint. Non est igitur justi belli causa vicini Regis, aut Reipublicæ incrementum, quæ nimium aucta mihi, aut meo regno nocere possit, quod Grotius monuit. Nec Idololatria, aut Infidelitas, vel alia peccata contra naturam, per quæ alterius Reip. jus non lædatur. Quid vero si armatæ multitudini transitus innoxius denegetur? Grotius cum Valentia, & aliis putat, hinc belli justi causam oriri, nam hic transitus, ut Augustinus inquit, (*In Cap. Notandum.* 22. *q.* 6.) jure humanæ societatis æquissimo patere debet. Unde ajunt, postulandum prius transitum innoxium; sed si negetur, vindicari posse, quod fecisse cum Amorrhæis Moises legitur. (*Num.* 20.) Contra vero opinantur nonnulli cum Gronovio, nec multum abhorret Coninchius. (*Disp.* 31. *dub.* 2.) Quod enim ego ab alio postulare teneor, ille mihi negare jure potest. Quod si jure negat, jus ego vindicandi non habeo. Deinde quivis per domum, aut agrum suum transitum prohibere potest etiam innocuum, etiam inermi: ergo similiter Princeps, aut Respublica per terras Imperii sui. Exemplum autem Moisis non est ad rem. Nam Amorrhæi ex septem populis erant a Deo proscriptis, atque adeo transitus negatio non causa fuit contra eos pugnandi, nam etiamsi concessissent transitum, alia occasione delendi erant juxta Dei præscriptum. Hinc Cæsar Helvetiis respondit, se more, & exemplo pop. Rom. non posse ulli armato per provinciam iter dare. Et eodem jure Philippo per Scythiam transitum Religionis causa petenti, Rex Atheas armatum exercitum per fines ingredi, negavit se passurum, quo jure hodie utuntur communiter Principes. Nec mirandum, si Græci Imperatores ægre ferebant Cruciatorum Latinorum inconditæ, & immensæ, atque armatæ multitudinis per Provincias suas in Palæstinam transitum. Multo vero magis displicet, quod Victoria scribit, (*De jure bel. de Ind. Insulanis.*) bellum Regi, aut Reip. inferri jure posse, si exterorum peregrinationes prohibeat, aut mercaturam, si navigationem, aut piscationem per sua flumina, si fodinarum sibi inutilium laborem impediat, aut metallorum extractionem. Quorsum hæc? Quoniam terras Deus filiis hominum, etiam post statutam rerum divisionem, licebit Saxonibus, aut Polonis flumina Hispaniæ turmatim na-

[illegible] viga-

vigare, metalla argenti & auri, quæ illic sunt, effodere, atque extrahere, & si prohibeantur, bellum inferre? Multæ his similes controversiæ ex generali illo principio resolvi possunt, ad quas nonnulli Theologi, & juris Interpretes nominatim descendunt, ut citatus Grotius, Suarezius, Molina, Sotus, Valentia, Vasquius, Victoria, atque alii apud ipsos.

5. Diximus autem, ut bellum in foro externo licitum sit. Nam ad belli justitiam internam, sive in foro conscientiæ id non sufficit. Potest enim contingere, ut sit legitima authoritas indicentis bellum, & causa justa, & nihilominus ex prava intentione, aut fine operantis bellum sit illicitum. Ut enim Augustinus contra Faust. (22. c. 74.) Nocendi cupiditas, ulciscendi crudelitas, implacatus, & implacabilis animus, feritas rebellandi, libido dominandi hæc sunt, quæ in bellis jure damnantur. Similiter his omnibus stantibus, peccari in bello suscipiendo per imprudentiam potest, ut si nulla, vel minima sit spes victoriæ, aut si populus, cujus bonum quæritur, majora sit mala passurus, quam sit speratum ex victoria bonum, quibus & multa similia cogitari possunt, quæ non tam ad belli rationem, quam ad locorum, temporum, & personarum circumstantias pertinent. Justa autem belli causa subest, non solum quum Princeps qua talis, aut ejus subditi læsi sunt, sed etiam fœderati, amici, vicini, & generatim quicumque homines sine culpa oppressi. Qui enim non repellit injuriam a socio, si potest, tam in vitio est, quam ille, qui facit, ut præclare ab Ambrosio dictum est. (1. *de off.* c. 36.) Qui, si potest, ait, quoniam cum proprio malo, aut sine spe remedii nemo tenetur alteri subvenire, quod fere iisdem verbis Ambrosius ab Tullio desumpsit. Quod extendit Grotius etiam ad eos, qui a proprio Principe vexantur, & etiam ad casus, in quo ipsis arma contra proprium Principem movere non licet. Sæpe enim quod mihi juramento, aut conventione aliqua impedito facere non licet, potest alius pro me facere, dummodo tale sit negotium, in quo alter mihi prodesse possit. Sic in Maxentium, & Licinium arma movit Constantinus, & in Persas alii Romani Imperatores, donec a Christianis vexandis desisterent. Sicut autem nisi cognita, & justa inventa, sociis, aut fœderatis, vel quibusvis insontibus oppressis auxiliari non tenemur; ita nec eosdem in auxilium vocare possumus, nisi de causæ nostræ justitia certiores fiant. Unde confœderationes, & societates, quibus duo populi, aut Reges sibi in quodvis bellum, nullo causæ discrimine, mutuam opem promittant, illicita sunt.

6. Ex quo patet, quid dicendum sit de illo hominum genere, qui sine ullo causæ discrimine in quocumque bello conducti militant,

& quod Dionisius Milesius Arcadibus exprobrabat, (*Liv.* 32. 34.) modo huc, modo illuc arma circumferunt, minime causam belli attendentes, quibus bella nundinæ sunt, & ibi fas inveniunt, ubi stipendium majus, quibus unus ex militia quæstus est, & vitæ quærendæ causa se auctorant neci, ut est apud Antiphanem. Hominum monstra, quibus bellum pax est, & pax bellum, ut Philippus Alexandri pater ajebat.

Suam qui auro vitam venditant,

quod est apud Plautum. (*in Bachid.*)

Ære dato conducta cohors, & bellica miles
Doná sequens, pretioque suum mutare favorem
Suetus, & accepto pariter cum munere bello,
Hunc habuisse dator pretii quem jusserit hostem.
(*Gunther in Frider.*)

Hoc enim quid aliud quis dixerit, quam insaniam? Circumferre pericula, & ruere in ignotos, iratum sine injuria, occurrentia devastantem, ac ferarum more occidere, quem non oderis? (*Sen. nat. qq. c.* 18.) Nimirum, militare non est peccatum, quod Augustinus inquit, (*hab.* 33. *qu.* 1.) sed propter prædam, id est, solius quæstus causa militare, peccatum est. Quod auxilium ab iis expectes, qui sæpe in prælio contribulibus suis pro adversa parte militantibus occurrunt? Quam fidem, ubi majoris lucri spes affulserit?

7. Neque solum tamen iis externis populis, qui in auxilium vocantur, causæ justitiam manifestam esse oportet, sed etiam propriis subditis. Dices: non oportere, ut plebs subdita consiliorum Principis particeps fiat. Nam Principi, quod est apud Tacitum, (*Ann. VI.* 8.) summum rerum judicium a Deo datum est; subditis obsequii gloria relicta. Non enim servus, (idem dic quovis subdito) herilis imperii censor, sed minister est, atque exequutor, ait Seneca. Dicendum vero, causas belli esse in duplici genere, nimirum, aut justificantes, quas Grotius (*L.* 2. *c.* 1. §. 1.) justificas vocat, aut suasorias, sive impulsivas, eas nimirum, per quas Princeps inducitur ad justum bellum hic, & nunc suscipiendum, sic, aut sic gerendum, ab hoc, aut illo administrandum. Causæ igitur, sive rationes, quibus ostenditur bellum justum esse, claras esse, evidentes, & omnibus conspicuas oportet, atque adeo tales, quæ palam exponi & possint, & debeant. Ut enim Tertullianus: (*in Apol. c.* 4. *adv. Nat. c.* 6.) Nulla lex sibi soli conscientiam justitiæ suæ debet, sed etiam iis, a qui-

a quibus obedientiam expectat. Suspecta lex est, quæ probare se non vult; improba autem, si non probata dominetur. Causæ vero suasoriæ, & impulsivæ, quæ Regis animum ad justum bellum movent, non est populi scire, & huc pertinet Senecæ effatum, nam & idem alibi: Non aut nos omnia jubere possumus, aut in omnia servi parere coguntur. Contra Rempublicam imperata non facient, nulli sceleri manus commodabunt. Qui hoc vero nisi judicium penes ipsos sit fas, aut nefas esse quod jubetur? Dicendum igitur cum D. Thoma, (2.2.*qu.* 104.*art.* 5.) subditum moveri ad imperium præcipientis quadam necessitate justitiæ, sicut res naturalis movetur ex virtute sui motoris necessitate naturæ. Quod autem aliqua res naturalis non moveatur a suo motore, contingit dupliciter. Primo propter impedimentum ortum ex fortiori virtute alterius agentis, sicut lignum non comburitur ab igne, si fortior vis aquæ impediat. Secundo ex defectu ordinis mobilis ad motorem, quia etsi subjiciatur ejus actioni quantum ad aliqua, non tamen quantum ad omnia, sicut sagitta a jaculante accipit motum, & directionem, secundum quam ei subditur, sed ab ictu deficit ratione ponderis, aut gravitatis, secundum quam jaculante non subditur. Sic ergo ex duobus potest contingere, ut subditus non teneatur superiori in omnibus obedire. Primo quidem propter præceptum superioris agentis. Ut enim in Glossa (*Super illud ad Rom.* 13. *qui potestati resistunt &c.*) dicitur: Si quid jusserit Curator, numquid est tibi faciendum, si contra Proconsulem jubeat? Rursum: si quid Proconsul jubeat, & aliud Imperator, numquid dubitabitur illo contempto huic esse serviendum? ergo si aliud Rex, aut Imperator, aliud Deus jubeat, contempto illo, obtemperandum est Deo. Secundo autem modo non tenetur inferior Superiori obedire, si ei aliquid præcipiat, in quo non est ei subditus. Unde idem Seneca (3. *de benef.*) contra allegatus: errat, inquit, si quis existimat, servitutem in totum hominem descendere. Pars enim melior hominis excepta est. Corpora obnoxia sunt, & adscripta dominis; mens autem sui juris est. In his igitur, quæ pertinent ad interiorem motum voluntatis, nemo tenetur homini obedire, sed solum Deo. Tenetur autem homo homini obedire in his, quæ exterius per corpus agenda sunt, non quidem spectantia ad ipsam corporis naturam, quia in his solum Deo obedire tenemur, quum in natura omnes pares simus, puta in his, quæ pertinent ad corporis sustentationem, & prolis generationem. Unde non tenentur aut servi dominis, aut filii parentibus obedire in matrimonio contrahendo, virginitate servanda, aut aliis hujusmodi; sed in his, quæ spectant ad dispositionem actuum, & rerum humanarum, tenetur subditus superiori obedire secundum rationem suæ superioritatis, sicut miles duci

in his, quæ ad bellum spectant, servi domino in operibus servilibus, filius patri in his, quæ ad vitæ disciplinam, & curam domesticam pertinent, & sic de aliis.

8. Ex qua generali D. Thomæ doctrina dicendum. I. Subditum parere debere superiori, quotiescumque jussio, id est, res jussa, uti in præsenti bellum non apparet evidenter injustum. Si enim tale sit, aut tale esse sibi sit firmissime persuasum, peccat obediendo. Operatur enim contra conscientiam; omne autem, quod non est ex fide, peccatum est. Quid vero, si subditus de justitia belli dubitat? Adrianus in Quodlibetis tenet, subditum talem ad obediendum non teneri, cui ex parte Grotius accedit, (*L.* 2. *c.* 26. §. 4.) & Castropalaus. (*Tract.* 1. *disp.* 2. *Punct.* 9.) Respondeo cum distinctione loquendum. Aut enim subditi ii sunt, quibus mandatum vim non imponit, sed liberam optionem relinquit militandi, aut quiescendi, & de his idem jus esto, ac de exteris fœderatis, aut amicis. Tenentur enim investigare singillatim belli causas, & de ejus justitia certiores fieri. Alii sunt subditi, quibus simpliciter edicitur militia, ita ut non sit eis liberum recusare, & his, quamvis de justitia belli generatim constare debeat, nam præter alia, magnum hoc eis erit ad audendum incitamentum, ut Herodes apud Josephum; tamen causas singulas intrinsecus investigare non tenentur. Unde si de aliquo dubitant, judicio sapientiorum, & meliorum, quibus ea investigatio primario incumbit, se submittere debent. Hinc fere in terminis Augustinus: (*habetur* 2. *qu.* 1. *c. quid.*) Vir justus, si forte sub Rege etiam sacrilego militet, recte potest illo jubente bellare, si Civicæ pacis ordinem servans, quod sibi jubetur, vel non esse contra Dei præceptum certus est, vel utrum sit, certus non est; ita ut fortasse reum faciat Regem iniquitas imperandi; innocentem autem militem ostendat ordo serviendi. Barbare quidem, sed sapienter dictum in lib. Feudor. 1 r. (*cap.* 28.) apud Gronovium: Domino guerram alicui faciente, si sciatur quod juste, aut quum dubitabitur, vassallus cum adjuvare tenetur. Sed quum palam est, quod irrationabiliter eam facit, adjuvet eum ad ejus defensionem; ad offendendum vero alium non adjuvet. Et de hoc quidem satis.

9. Sequitur illud, quod secundum sibi D. Thomas (2. 2. *q.* 40. *art.* 2.) proposuit, quibus nimirum pugnare liceat? Et quidem jure Romanorum prohibebatur militia servis, & apud Hebræos Levitis, ut Josephus memorat; bello tamen adesse jubentur alicubi, non ut ipsi pugnarent manu, sed ut sacris buccinis clangerent, (*Jos.* 6.) & præliantibus adderent animos. Inter Christianos autem prohibetur per sacros Canones militia Ecclesiasticis personis. Primo quidem propter oppositionem inter bellica, & Ecclesiastica Officia. Ecclesiastici enim

ad

ad divinorum contemplationem, Dei cultum, & orationem deputati sunt. Unde sicut est illis negotiatio prohibita, multo magis militia, quæ magis animum a divinis avocat, quare dictum est; (2. *ad Tim.* 2.) nemo militans Deo implicat se negotiis sæcularibus. Secundo quia omnes Ecclesiastici Ordines ad Altaris ministerium diriguntur, ubi sanguis Christi offertur, & sumitur hostia pacifica; & amoris. Unde non sanguinem alienum fundere, sed proprium pro amicis, & proximis offerre docentur. Item propter sanguinis effusionem Christiani fiunt Irregulares, quod dicitur, id est, ad sacros ordines suscipiendos, aut exercendos inhabiles; cujus inhabilitatis vestigium apparet etiam ante Christianam legem. Dictum est enim Davidi: (1. *Par.* 22.) Multum sanguinem fudisti, & plurima bella (justa quidem) bellasti: non poteris ædificare domum nomini meo. Et inter Paganos similiter, unde illud Hectoris apud Homerum:

Nec enim manibus tractare cruentis
Sacra decet, cœlo aut pollutas tendere palmas.

Hinc & Epicuræo Celso Origenes: Hi, qui simulacrorum vestrorum sunt Sacerdotes, & Deorum, quos putatis, flamines, dexteras puras servant, Sacrificiorum ergo, ut ea incruentis, & nulla cœde maculatis manibus offerant his, qui creduntur Dii, neque si quod exoriatur bellum, Sacerdotes adscribuntur numeris. Quod si id ratione non caret, quanto magis cæteris militantibus, illi quoque suo modo censendi sunt militare, qui manus quidem servant puras; sed precibus apud Deum certant pro his, qui juste militant, & pro eo, qui juste regnat?

10. Quibus igitur bellum indicere, quibus bella manu gerere, & quibus de causis, satis, ut arbitror, explicatum est. Sequitur, ut quæ in hostes liceant, quæ non liceant, videamus, quod D. Thomas articulo citatæ quæstionis 3., & ibid. Theologi disputant. Sunt enim quædam jura bellorum, & fœdera etiam cum hostibus servanda, ut Ambrosius dixit, (1. *de offic. c.* 29.) nec illum imitari licet, de quo Horatius: Jura negat sibi nata, nihil non arrogat armis. Barbarorum illa vox est, leges inter arma silere, neque posse simul quemquam & bonum virum, & bonum ducem agere, quod apud Senecam legitur. Prima igitur, & generalis regula ex naturæ jure desumpta hæc est, quam Grotius adhibet, & D. Thomas passim: Ubi finis licet, omnia, quæ ad finem obtinendum necessaria sunt, licent. Secunda: Quæ in hostes liceant, etiam in eorum socios, confœderatos, amicos, qui bello se immiscent, eisque auxiliantur, licent. Auxiliari autem gens genti potest vel copiis, & armis, quæ tantum in bello usum

usum habent, vel aliis, quæ tam in bello, quam extra bellum usum habent, ut pecuniæ, commeatus naves, & quæ navibus adsportantur, vel denique iis. quæ nullum in bello habent usum. Qui ea, quæ primi generis sunt, ad hostes deferunt, pro hostibus habentur. In secundo genere distinguendum est. Nam si pecunia &c. mei juris exequutionem impediunt, aut morantur, qui detulit in culpa est, & rerum amissione puniendus ut hostis, si sciens fecerit, aut ad damni illati restitutionem cogendus. In tertio genere res culpa vacat. Hinc illud Senecæ: (*de Benef. VII.*) Pecuniam, qua militem stipendio teneat, non subministrabo; si marmora, & vestes desiderabit, nihil oberit cuiquam id, quo luxuria ejus instruitur: militem, & arma non suggeram; artifices scenæ, & mimos, qui feritatem ejus emolliant, libens dabo: Cui triremes, & æratas non mitterem, lusorias, & cubiculatas, & alia ludibria Regum in mari lascivientium mittam. Hæc, inquam, stando juri naturæ, nisi aliter circa commercium belli tempore, aut consuetudine Nationum, aut singularibus conventionibus institutum sit. Tertia regula hæc est: Inter ea, quæ ad finem non necessaria simpliciter sed utilia, & conducentia sunt, nihil ex se turpe, aut inhonestum, etiam in hostem licet. Hinc strategematis, insidiis, & occultis machinationibus adversus hostes uti licet. Unde illud Augustini: (*in l.* 83. *qq.*) Quum justum bellum suscipitur, ut aperte pugnet quis, aut ex insidiis, nihil ad justitiam interest, quod probat authoritate Dei, qui Josue præcepit, ut insidias poneret habitatoribus Hai. (*Jos.* 8.) Insidiæ autem ad hoc ponuntur, ut hostis decipiatur. Dupliciter autem aliquis decipi potest ex dicto, aut facto alterius. Uno modo ex eo, quod ei dicitur falsum, aut non servatur promissum, & hoc modo nullus potest hostes fallere. Mendacium enim, aut infidelitas ex natura sua mala sunt, nec in hostes licent. (*Sap. c.* 1.) Os enim, quod mentitur, occidit animam, unde dictum est: (*Eccli. c.* 7.) noli mentiri omne mendacium. Omne enim mendacium, sive perniciosum, sive jocosum, sive officiosum, sive otiosum malum est, ut alibi dictum, (*L. 6. p.* 25.) quidquid contra Grotius, (*lib.* 3. *cit. cap.* 1. §. 8.) & Philosophastri contendant. Alio modo potest quis falli ex dicto, vel facto alterius, quando ei propositum, aut mentem nostram non aperimus. Hoc autem non semper facere tenemur, & talis occultatio pertinet ad rationem insidiatum, unde hæ neque proprie sunt fraudes, neque justitiæ repugnant, quum hosti nocere supponatur licitum; neque ordinatæ voluntati. Non enim est ordinata voluntas, qua quis vellet nihil sibi ab aliis occultari.

II. Sed oppones quod passim, inquit Grotius, statuunt Sapientes apud hostem falso sermone uti licere. Sic regulæ de non mentiendo ex-

exceptionem nisi adversus hostes addit Plato, Xenophon, Philo inter Judæos, inter Christianos Chrysostomus. Sed sapientium hujus mundi dicta non moramur. Quid enim tam absurdum, quod non ab aliquo Philosophorum fuerit propugnatum, ut est apud Tullium. Quæ in iis invenimus Divinæ doctrinæ congruentia amplectimur, Deus enim illis manifestavit, quæ adversa, nulla adhibita discussione respuimus. Chrysostomus autem falso allegatur. En ejus verba lib. 1. de Sacerdotio: Si velis Ducum a sæculo nominatissimorum facta discutere, pleraque eorum trophæa invenies fraudum esse opera, & magis eos laudari, quam qui aperte agendo vicerunt. Unde est & illud Silii:

Bellandum est astu: levior laus in duce dextra.

Sed primum utrum hæc Chrisostomus approbando, an improbando dixerit, incertum est. Secundo non loquitur de iis, qui sanctissime, sed qui felicissime pugnarunt, & fama sunt ab sæculis notissimi, ut Themistocles, Alcibiades, Alexander, Annibal, Scipio, Cæsar, quorum facta non omnia sunt probanda Christianis. Tertio fraudum nomine astum, strategemata, machinationes militares appellat, quæ etiam belli furta, & doli vocantur apud authores Græcos, & Latinos, quæ in Imperatoribus Exercituum plus sæpe valent, quam aperta vis. Hæc tamen sine mendacio esse possunt, ut ex D. Thoma (*ibid. a.* 3.) explicatum est.

12. Opponit secundo multa in Scripturis exempla laudatorum hominum sine reprehensionis nota, ut Abrahami, qui Regi Ægypti, Jacobi, qui patri, Obstetricum, quæ Pharaoni, Judithæ, quæ Holoferni mentiti sunt. Sed si hæc, ut Grotius vult, accipiantur, non adversus hostes solum, sed in omni etiam familiaris vitæ conversatione mendacium erit licitum. Nam neque Abrahamus, neque Jacobus, neque obstetrices hostibus mentiti sunt. Deinde ea omnia quomodo intelligenda sint, suis locis exposuimus ex D. Thoma, & Patribus. (*l.* 2.) Quamvis autem quod Irenæus monuit, (*lib.* 4. *c.* 50.) In his, quæ Scriptura non increpat, sed simpliciter narrat, accusatores fieri non debeamus, accensores, id tamen intelligitur, quando factum salva fidei, & Scripturæ ipsius doctrina excusari potest. Mendacium autem omne in multis Scripturæ locis sine exceptione damnatur. Unde quum de iis aliquid, quod mendacii speciem habeat, legitur, qui tanquam perfectæ virtutis exemplar proponuntur, interpretandum ita est, ut omnino excusentur. Quando autem de aliis legitur, qui non propter virtutem perfectam, sed propter quamdam virtutis indolem commendantur, non adeo laborandum

est,

est, ut ab omni culpa liberentur., & ita obstetrices mentitas fuisse tenet D. Thomas, (*qu.* 110. *art.* 3. *ad* 1.) non hac in re hæsitans, ut Gronovius inquit. Ait enim, obstetrices non fuisse remuneratas pro mendacio, sed pro timore Dei, & benevolentia, ex qua processit mendacium. Unde signanter dicitur: (*Exod.* 1.) Et quia timuerunt obstetrices Deum, ædificavit illis domos. Mendacium autem subsequens non fuit meritorium. Quænam hic hæsitatio? Judith autem laudatur, (*ibid. ad* 3.) non quia mentita est Holoferni, sed propter affectum, quem habuit ad salutem populi, pro qua periculis se exposuit. Et similiter de Rahabæ mendacio dici potest.

13. Opponit tertio veterum Christianorum pronunciata Origenis, Clementis Alexandrini, Tertulliani, Lactantii, Cassiani, Chrysostomi, Hieronymi. Chrysostomi de Rahaba loquentis verba sunt: O pulchrum mendacium, o laudabilem dolum! non prodentis res divinas, sed custodientis veram pietatem. Porro quamvis hæc ita forent, an non plura, & apertiora in iisdem Scriptoribus inveniuntur contra mendacium non ex Philosophorum opinionibus, sed ex sacris litteris eruta? Nimirum Lactantius mendacio alicui patrocinari creditur. At idem Lactantius: Verus ille, ac justus viator non dicit illud Lucilii:

Homini amico mentiri non est meum,

Sed etiam ignoto, atque inimico existimabit non esse mentiri suum, nec aliquando committet, ut lingua interpres animi a sensu, & cogitatione discordet. Nec hæc de virtutis heroica sublimitate, sed de virtutis necessitate intelligenda sunt. Nam & Plutarchus, & Philo, quos pro se Grotius allegat, servilis, & illiberalis animi dicunt esse dolum, & mendacium. Turpe enim, ac vituperabile mentiri, quam pulchrum, & laudabile vera semper dicere, ut ab Aristotele (4.*Eth.*) dictum est. Deinde in Origenis, Clementis Alex., Tertulliani, Lactantii, Cassianique operibus quis ignorat multa esse παράδοξα, & non ad divini verbi normam exacta? Chrysostomi verba ad rem non sunt. Nam etiam Augustinus de obstetricibus Ægyptiis: O magnum, inquit, humanitatis ingenium! O pium pro salute mendacium! Et tamen Augustinus omne genus mendacii malum esse, disertissime tenet. Inquit enim: (*l. Cont. Mendac. c. ult.*) Quisquis aliquod mendacii genus peccatum non esse putaverit, se ipsum turpiter decipit, quum honestum se deceptorem arbitretur aliorum. Pium ergo, pulchrum, aut honestum dicitur Rahabæ, aut obstetricum, & aliud quodvis officiosum mendacium non ex natura ipsa facti, quod malum est, sed ex pia, quamvis erronea intentione, sive animo mentien-

tientis, quo sensu Hypermnestra ab Horatio dicitur splendide mendax, & ab Tullio (*pro Q. Lig.*) esse aliquod mendacium honestum, & misericors; vel ex bono quod ejus mali occasione sequutum est, quo sensu dicitur ab Ecclesia: (*in Sab. Sancto.*) O felix Adami culpa!

14. Opponit denique Grotius idem, Scholæ Theologos interpretationes tacitas admittere, sive amphibologias mere internas magis perniciosas, & ab communi hominum usu abhorrentes, ut quum dicunt, nescio, intelligi posse, ut tibi dicam: non habeo, intelligi posse, ut tibi dem, & id genus alia, inquit, quæ sensus communis repudiat, & quæ si admittantur jam nihil obstabit, quominus qui quid affirmat, id ipsum negare, qui negat, affirmare dicatur. Hæc autem Scholæ actorum paulo ante sæculorum displicere ait, quæ de hostibus mentiendo dixerat, quippe quæ unum ex veteribus Augustinum ferme in omnibus sequendum sibi delegerit. Quibus in verbis suppresso nomine D. Thomam, quem ad marginem citat, Covarrubiam, Sotum, Toletum suggillat, quasi unum Augustinum ex veteribus sequantur, & quasi iidem αμφυβολογιαν mere internam licitam esse docuerint. Falso utrumque. Quamvis enim Scholæ Theologi ab Augustino potissimum Scholasticam methodum desumpserint, quippe qui multas mere Scholasticas controversias tractavit, estque in definiendo pespicacior, in dividendo subtilior, in argumentando fortior, in sophismatis hæreticorum solvendis restrictior; tamen in veritatibus ad fidem, & mores spectantibus confirmandis, & explicandis, non unius Augustini, sed omnium veterum PP. testimoniis utuntur, immo & in multis scholasticis controversiis ab Augustino discedunt. In hac autem circa mendacium doctrina non Augustinum, sed Scripturam, & omnes alios tam veteres, quam recentiores Christianos, & veri amatores sequuntur. Quod si Augustinus eam quæstionem vocat inter doctos alternantem, & in qua multi contrarium docuerint, id non de Christianis, sed de Paganis Philosophis intelligendum est. Immo ex his nemo est, qui ita firmiter huic opinioni, si sic dicenda est, adhæserit, ut non alibi universim mendacium turpe, inhonestum, illiberale dixerint, quod ex Socrate, Platone, Tullio, Plutarcho, Polybio, Xenophonte, Seneca, Chrysippo, & qui

melius Chrysippo, & Crantore dicit,

Homero facile probari posset.

13. Hieronymi, cujus authoritatem opponit Grotius, præcedenti argumento non memini, ut hic opportunius de eo agerem. Habet ille

ille quidem in cap. 2. Epistolæ ad Galatas, & in Epistolis ad Augustinum super Petri, & Pauli dissidio loquutiones aliquas, quæ Grotio favere videantur. Sciendum est autem, controversiam illam Augustini, & Hieronymi non fuisse supra mendacium proprie dictum, quod est enunciatio falsi cum falsitatis notitia. Nunquam enim Hieronymus hoc licere dixit, sed super simulatione, quæ uti alibi diximus, (*l. 6. p.* 25.) est quædam species mendacii in factis, non in verbis consistens. Hieronymus ergo putavit, simulationem, de qua Paulus loquitur, in 2. ad Galatas fuisse licitam. Item contendit reprehensionem Pauli non fuisse veram, & ex animo factam, sed apparentem, & quodammodo simulatoriam, & ex compacto factam. Existimavit ergo Hieronymus, aliquam simulationem esse licitam, largius accepto simulationis nomine pro quacumque fictione, ut D. Thomas loquitur. (2. 2. *q.* 111. *art.* 1. *ad* 2.) Propria enim simulatio est, quum quis ita operatur, ut videntibus significet id, quod re ipsa non est, sive ex animo alios decipiendi. Quoniam vero ex hominum conventione, & placito non est aliqua significatio affixa actionibus, sicuti est affixa verbis: non enim res inventæ sunt ad significandos animi conceptus, sicut verba; ideo omnis enunciatio verbalis, per quam significatur aliquid, contra quam est in mente, mendacium est; non tamen omnis actio, per quam alteri videor quod non sum, simulatio est, nisi eam hoc animo faciam, ut videns in falsam opinionem inducatur. Facta enim nisi ex animo significandi fiant, signi vim per se non habent ex parte facientis, ut bene notavit Cajetanus. (*in art.* 1. *qu.* 111. 2. 2.) Augustinus ergo ab simulatione proprie sumpta ad mendacium recte arguebat, nam propria simulatio, nimirum, quum aliquid fit ex animo fallendi, naturam, & conditionem sortitur mendacii. Hieronymus vero impropriam simulationem a mendacio recte distinguebat. Unde sicut Augustinus Grotio non favet, nec Hieronymus. Quod vero ad rem attinet, quamvis de simulatione universim loquendo verior videatur Hieronymi, quam Augustini sententia, tamen de facto Petri loquendo Augustini interpretatio interpretationi Hieronymi præferenda est. Sed de mendacio dictum satis.

16. Quæritur deinceps, an veneficiis adversus hostem uti liceat? Ratio dubitandi est, nam quem occidendi jus habes, ferro, an veneno interimas, nihil interest, ut est apud Grotium. (*l.* 3. *c.* 4. §. 15.) Jus autem se defendendi amisit, qui mortem meruit. Quamvis autem id jure naturæ permissum videatur; tamen jure gentium saltem cultiorum, & meliorum, & quasi quadam conventione statutum est id non licere. Unde eximie laudantur Fabricius, & Romani, qui Pyrrhum non solum suo jussu veneno interfici noluerunt, sed etiam

de

de veneno sibi propinando admonuerunt. Id autem in epistola, quæ est apud Gellium (3. *c.* 8.) dicunt se facere communis exempli, & fidei ergo . . . ne quid hujusmodi si accidisset, nostro consilio civitates putarent factum. Quod sequutus Tiberius Arminium veneno interfici recusavit. Contrarium tamen docuit Baldus (*cons.* 11. 188.) authore Vegetio, hi tamen potius ad rei naturam, quam ad juris gentium statuta spectasse videntur. Affinia autem sunt veneficio spicula, aut hastæ, vel arma quæcumque veneno illita, quod de barbaris passim legas apud Poetas. De his optime Salisberiensis apud Grotium: (*ibid.* §. 16.) Neque veneni, licet videam ab infidelibus aliquando usurpatum, ullo unquam jure indultam lego licentiam. Unde Ilus in Homero (*Odyss.* 1.) Ulyssi venenum negat ad linienda spicula. Similiter fontes veneno inficere apud cultiores gentes prohibitum est ex communi conventione. Quod si aquæ non veneno, sed cadaveribus, aut alia re simili corrumpantur, ut bibi nequeant, id licere tam putant aliqui, quam flumen avertere, aut fontis venam intercipere, quod passim fieri solet.

17. In dubio item versatur, an liceat percussoribus immissis, aut sicariis hostem extra prælium interficere? Respondeo cum laudato Grotio distinguendo: Aut enim percussor facto suo fidem tacitam, vel expressam violat, quia ejus, quem interficere intendit, subditus est, aut amicus, aut tanquam supplex, vel transfuga receptus, aut hospes; vel nullam fidem violat, sed tanquam hostis hostem aggreditur. Ubi ulla in facto perfidia est, nec ipsi licet, nec aliis ejus opera, ac ministerio uti. Ubi vero nulla violatur fides, licere id patet exemplo laudatissimo Mutii Scævolæ, & Pipini, Ulyssis, & Diomedis apud Homerum, Nisi, & Euryali apud Virgilium, aliisque apud Historicos sexcentis.

18. Ex dictis porro patet, licere jure belli omnes nocentes occidere, eo item indirecte etiam innocentes, quando ab nocentibus secerni non possunt. Similiter jure belli omnes in eo capti hostes libertate privantur, atque in dominium victoris transeunt, sicut & res eorum propriæ. Inter Christianos autem hic mos est ab antiquo deductus ad posteros, inquit Gregoras, (*l.* 4.) nec violatus unquam, non Græco Romanis modo, & Thessalis, sed Illyriis quoque, Triballis, & Bulgaris propter fidei consortium, ut res quidem in prædam vertere liceat; homines autem nec captivos facere, (id est servos) nec extra prælium interficere. Mansit tamen inter Christianos mos captos custodiendi, ut ait Grotius, (*l.* 3. *c.* 7. §. 9.) donec aut cum aliis ab hostibus captis permutatio, quod frequentius, aut persolutum sit pretium, cujus æstimatio arbitrio victoris relinquitur, nisi certi aliquid convenerit. Personæ autem eximiæ dignitatis,

non quorumcumque capientium, sed Principum arbitrio, & juri reservantur ex cultarum gentium præscripto. Res immobiles ejus fiunt, cujus authoritate bellum geritur. Res mobiles vel captæ sunt in actione publica, qualis est, quæ jussu Imperantium, & ad usum publicum fit, aut in actione privata, quæ regentium injussu, permissu tamen milites exercent. In his minoribus actionibus capta capientium fiunt jure gentium. De captis autem rebus in publica actione varius fuit, estque populorum usus, & Regum statuta, de quibus videndi singularum Gentium Jurisconsulti. Postliminii autem jus, de quo multa apud veteres Romanarum Legum interpretes inter Christianos evanuit servitute sublata.

19. Hinc ad suspensam in fine præcedentis propositionis quæstionem redeuntes de duello, quod terminandi belli causa indicitur, aut suscipitur, respondeo, duellum hujusmodi indicere nullo modo esse licitum. Vel enim duellum indicens meliorem causam habet, & tunc non potest jus suum vi minori, sed majore tueri, & quanta potest maxima. Vel pejorem causam habet, & tunc non potest ullo modo quemquam pro jure, quod non habet, mortis periculo objicere. Vel denique, quod frequenter accidit, utrique jus suum certius esse videtur, & utrinque est dubium. Hujus autem dubii resolutio ex singularis pugnæ exitu haberi non potest. Est enim quoddam sortis genus, & verum casui committitur. Unde D. Thomas (2. 2. *q.* 95. *art.* 8.) dixit, leges duellorum plus accedere ad communem rationem sortis divinatoriæ, nisi quod in duellis non expectatur miraculosus eventus, nisi forte quando pugiles sunt valde impares virtute, vel arte. Quod si duellum ab hoste sit propositum ad bellum terminandum, distinguendum est. Nam vel ille, cui duellum proponitur, de suæ causæ justitia securus est, aut non? Si hoc secundum, non potest acceptare duellum, nec bellum gerere. Si primum, vel superior est viribus, & tunc non potest deteriorem suam causam facere, jus suum, unius, aut paucorum virtuti committendo. Si autem qui potior causa est, est viribus, aut loco inferior, potest duellum acceptare, & certam ruinam in dubiam convertere cum minori, aut nullo suorum detrimento. Et hic videtur fuisse casus, in quo Davidis conflictus fuit cum Goliath; tamen ibi singularis fuit Dei inspiratio in exemplum non trahenda. Non enim juxta humanæ prudentiæ regulas victoria sperari poterat, ubi puer cum gigante, pastor cum bellatore, inermis cum armato congrediebatur. Denique unius cum uno conflictus, aut certamen ex condicto Christianæ pietati non congruit. Vix enim, & ne vix quidem sine peccato esse potest. Publico enim hosti irascimur; privatum odimus. Ira autem potest mala non esse; odium autem semper est malum.

Et

Et sicut quum hospes eligitur, hospitalitas ipsa minuitur, ut ab Ambrosio dictum est, (*l. 6. in c.9. Luc.*) ita quum eligitur hostis, vindicativæ justitiæ ratio evertitur, & in privatam ultionem transit.

20. Species quædam belli seditio est, quæ & cum rixa, & cum bello quiddam habet commune. (*2. 2. qu. 42. art. 1. & 2.*) Cum rixa quidem, quia non legitima, sed privata quadam authoritate suscipitur. Cum bello autem, quia est multitudinis contra multitudinem, in quo a rixa differt, quæ unius ad unum, aut paucorum ad paucos est. Differt item a bello, quia bellum est contra hostes. Hostis autem ille est, inquit Tullius, (*Phil. 4.*) qui habet rempublicam, curiam, ærarium, consensum, & concordiam civium, & rationem aliquam pacis, ac fœderis in civilibus autem dissensionibus, ait Ulpianus, (*l. si quis ff. de Capt.*) qui in alterutras partes discedunt, vice hostium non sunt. Unde in illis jura captivitatum, aut postliminii locum non habent. Seditio igitur proprie est inter partes multitudinis inter se dissentientes, puta, quum una pars civitatis, aut regni excitatur in tumultum contra aliam. Bella quippe ad hostes pertinent; seditiones ad cives, ut dictum est a Gregorio; (*hom. 35. in Evang.*) Quia igitur seditio cuidam speciali bono opponitur, nimirum unitati, & paci politicæ, sive civili multitudini, speciale peccatum est a schismate, rixa, & bello distinctum. Hinc seditio non charitati solum, sed etiam justitiæ opponitur, & communi bono, & ideo ex suo genere peccatum est lethale, & tanto gravius, quanto commune bonum, quod impugnatur per seditionem, est majus quam privatum, quod impugnatur per rixam. Peccatum autem seditionis primario quidem, & præcipue ad eos pertinet, qui seditionem excitant; secundario autem ad eos, qui eos sequuntur perturbantes bonum commune. Qui vero bonum commune defendunt eis resistentes, non sunt dicendi seditiosi, sicut nec illi, qui se defendunt, dicuntur rixosi. Quid vero, si seditionis tempore, & in casu civilis discordiæ non quis alterutri parti se adjunxerit, sed solitarius, separatusque a communi malo civitatis secesserit? Est quidem apud Aristotelem lex Solonis, qui hunc domo, patria, fortunisque omnibus carere jubet. Rationem assignat Phavorinus apud Gellium: (*lib. 2. c. 12.*) Nam si viri boni, qui a principio coercendæ seditioni impares fuerunt, ad alterutram partem divisi sese adjunxerint, & reliquos temperare, ac regere cœperint, concordia per eos potissimum restitui, conciliarique possit. Hæc tamen ratio solum in viris Sapientibus, atque Optimatibus valet, qui multitudinem regere, ac frænare possint; lex autem de omnibus civibus generatim loquitur. Quare hoc ad boni viri officium pertinere existimavit Solon, ut in communi patriæ periculo non otiosus spe-

cta-

ctator sedeat, sed alicui parti se adjungat, ei nimirum, pro qua justitia militat:

Consiliis etenim præstantius omnibus unum est,
Pro patria certare manu, atque occumbere in armis,

Ut Hector apud Homerum.

21. Seditionis etiam species est conspiratio, aut rebellio adversus legitimum Principem, cui juramentum fidelitatis præstitum est. Nam quod est apud Terentium: (*in Hecyr.*) Matris, id est, parentum & majorum ferre injurias pietas jubet. Et apud Tullium: (*Pro.Cluen.*) Non modo reticere homines majorum injurias, sed etiam æquo animo ferre oportet. Ut autem parentum sævitiam, sic patriæ patiendo, ac ferendo leniendam esse ait Livius, (*lib.* 27.) & Tacitus: (*historiar.* 6.) bonos Imperatores expetendos; qualescumque tolerandos, & ab Aristotele pulchre dictum est: Magistratum, si percusserit, non repercutiendum. Quæ quanto magis Christianis competant, quis non videt?

SCHOLION.

Hactenus de iis humani animi dotibus quum naturalibus, quum supernaturalibus, & gratuitis loquuti sumus, quibus homo rectus creatus est, & ad omnem virtutis operationem dispositus. Virtus enim est, quæ habentem, & opus ejus bonum reddit. Præter illas autem supernaturales operationes Dei in nobis, quibus efficimur boni, aliæ sunt, quæ nec omnibus hominibus, etiam justis dantur, nec iis, quibus dantur, justitiæ, aut sanctitatis aliquid ex se conferunt, aut vitæ æternæ meritum, & hæ pertinent ad gratias gratis datas, de quibus quum pro loci opportunitate nonnulla supra dixerimus, hic quædam penitus investigabimus. Gratiarum autem hujusmodi quædam ad cognitionem, quædam ad loquutionem, quædam ad operationem. Ad cognitionem pertinent Fides, Prophetia, & Discretio Spirituum, tum sermo Sapientiæ, & sermo Scientiæ, quamvis hæc duo postrema etiam ad loquutionem reduci possint, ut Caj. monuit, ad quam magis proprie spectant genera linguarum, & Interpretatio sermonum. Ad actionem vero pertinent Gratia sanitatum, & Operatio virtutum. Quæcumque ergo ad cognitionem spectant, ad Prophetiam, quæcumque ad loquutionem, sub dono Linguarum, quæcumque ad operationem, sub Gratia miraculorum explicabimus D. Thoma duce.

PRO-

PROPOSITIO XXIV.

Prophetiæ natura, causa, modus, & divisiones traduntur.

1. PRophetia est eorum, quæ ab homine naturaliter cognosci non possunt, ex Dei revelatione cognitio. (2. 2. *qu.* 71. *art.* 1.) Primario ergo Prophetia in cognitione consistit. Quoniam vero qui prophetat, hominibus loquitur ad ædificationem, (1. *ad Cor.* 12.) unicuique enim datur manifestatio spiritus ad utilitatem, inde etiam Prophetæ munus est sibi revelata denuntiare, unde dicitur: (*Isai.* 21.) Quæ audivi a Domino exercituum, annuntiavi vobis, quod pertinet ad loquutionem, & item propheticam enuntiationem confirmare miraculis, quasi prophetiæ, & divinæ veritatis argumentum. Inde ipsa miraculorum operatio quandoque Prophetia dicitur, ut de Eliseo dictum est: (*Eccli.* 48.) Et mortuum prophetavit corpus ejus, id est, ad ejus tumulum miracula facta sunt, ut in libris Regum narratur. (4. *Reg.* 13.) Similiter & ossa Joseph prophetavisse dicuntur, (*Eccl.* 49.) quoniam ipsa ossium ejus translatio ipsum spiritu Dei loquutum, & Prophetam fuisse declaravit. Omne autem, quod manifestatur, lumen est, ut dicitur ad Ephes. 5., id est, per aliquod lumen manifestatur. Quum ergo Prophetia sit cognitio eorum, quæ naturaliter cognosci non possunt, (*qu. cit. art.* 2.) consequens est, ut ad illam requiratur quoddam lumen intellectuale, excedens lumen naturalis rationis, nam cognitionem, aut manifestationem lumini proportionatam esse oportet. Lumen autem dupliciter potest inesse, aut per modum formæ permanentis, sicut in sole, aut igne, vel per modum passionis, & impressionis transeuntis, sicut lumen est in aere. Lumen vero propheticum non inest intellectui Prophetæ per modum formæ permanentis, alias semper ipsi adesset facultas prophetandi, quod patet esse falsum. Dixit enim Eliseus: (4. *Reg.* 4.) Anima ejus in amaritudine est, & Dominus celavit a me, & non indicavit mihi. Et quum Josaphat eum de futuris requireret, (4. *Reg.* 3) & prophetiæ spiritus ei deesset, psaltem applicari fecit, ut in se prophetiæ Spiritus per laudem psalmodiæ descenderet, atque ejus animum de venturis repleret, ut est apud Gregorium. (*hom.* 1. *in Ezech.*) Aliquando igitur spiritus Prophetiæ deest Prophetis, nec semper eorum mentibus præsto est, inquit Gregorius idem, (*ibid.*) quatenus quum hunc non habent, agnoscant se ex dono habere, quum habent. Ratio autem est, quia lumen intellectuale inhærens per modum formæ permanentis præcipue perficit intellectum circa cognitionem principii, ex quo alia cognoscuntur, sicut per lumen intellectus agentis

præ-

præcipue cognoscuntur prima principia, ex quibus conclusiones derivantur. Lumen autem Propheticum non perficit intellectum in ordine ad primum principium, ex quo omnis supernaturalis cognitio derivatur. Non enim Prophetæ per illud lumen Deum, ut est in se, vident. Non igitur lumen Propheticum est in eis aliqua forma, aut habitus permanens. Relinquitur ergo, quod solum eis insit per modum passionis, & impressionis transeuntis... Et inde sicut aer semper indiget nova illuminatione, ita mens Prophetæ semper indiget nova revelatione. Dices: Fides est quoddam intellectuale lumen, per quod tamen principium rerum credendarum non cognoscitur in se ipso, & tamen fides est habitus permanens. Ratio ergo assignata non tenet. Respondeo, fidem non esse simpliciter lumen, potius enim obscuritatem quandam importat, ut dictum est, (*prop.* 9.) & cum perfecta claritate stare non potest. Unde non perficit intellectum ad cognoscendas res creditas, sed ad assentiendum illis ex imperio, & pia affectione voluntatis. Credimus enim, quia volumus, non ab ipsa rerum evidenti veritate coacti. Unde non est similis ratio de lumine fidei, & lumine Prophetico.

2. Sicut autem per lumen naturale cognoscuntur omnia, quæ subduntur lumini naturali, (*qu. cit. art.* 3.) ita per lumen Propheticum, seu divinum cognosci possunt quæcumque divino lumini subduntur, quæ sunt omnia cognoscibilia. Præcipue autem Prophetia est de his, quæ humanam cognitionem excedunt. Horum autem triplex est genus. Alia enim sunt supra cognitionem hujus hominis, quamvis ab aliis naturaliter cognosci possint. Sicut qui Romæ est, quæ nunc Mexici geruntur, scire non potest, & cordis cogitationes alii non cognoscunt. Alia sunt supra cognitionem non solum hujus, aut illius hominis, sed omnium hominum, immo creatarum mentium, uti divina omnia, non quia secundum se non sint maxime cognoscibilia, sed propter humanæ mentis imbecillitatem. Alia autem sunt supra humanam cognitionem, quia in seipsis non sunt cognoscibilia, sicut contingentia futura, quorum veritas non est determinata. Et quia quod est universaliter, & per se, potius est eo, quod est particulariter, & per accidens, ideo ad Prophetiam propriissime pertinet revelatio futurorum contingentium, unde nomen prophetæ sumptum videtur, ut est apud Isidorum, & Gregorium, tamen & præterita, & præsentia possunt Dei revelatione cognosci, & sic Moises apud Gregorium (*Gen.* 1.) de præterito prophetavit mundi exordium describens, & Eliseus de præsenti prophetavit, (4. *Reg.* 5.) quum Giezi absentis factum agnovit.

3. Quoniam vero (*qu. cit. art.* 4.) principium eorum, quæ divino lumine manifestantur, scilicet primam veritatem in seipsa Prophetæ

non

non vident, uti dictum est, neque necesse est, ut omnia cognoscant, ac videant, quæ ex illo principio derivantur. Quæ enim sunt omnino diversa, non necesse est, ut simul sint, aut cognoscantur, nisi propter aliquod unum, in quo connectuntur, & a quo dependent in existendo, aut in cognoscendo. Hinc de antiquis Prophetis dictum est: (*Exod.* 6.) Nomen meum Adonai, non indicavi eis. Et Eliseus; (4. *Reg.* 4.) Dominus celavit a me, & non indicavit mihi. Spiritus enim Prophetiæ, ut est apud Gregorium, (*hom.* 1. *in Ezech.*) quandoque ex præsenti tangit animum prophetantis, & ex futuro nequaquam tangit, quandoque ex futuro tangit, & non de præsenti. Tamen, (*ib. ad* 1.) omnia quæ ad instructionem fidelis populi necessaria sunt, Deus revelat Prophetis, non quidem omnia omnibus; sed quædam uni, quædam alii secundum temporum opportunitates. Et hoc est quod dicitur: (*Amos* 3.) Non faciet Dominus verbum, nisi revelaverit secretum suum ad servos suos Prophetas.

4. Quæstio tamen occurrit, utrum Propheta falli possit? Dicendum est vero, (*qu. cit. art.* 5.) mentem Prophetæ duplici modo a Deo instrui posse. Primo quidem per expressam revelationem rerum. Secundo per quemdam instinctum, quem interdum etiam nescientes mentes humanæ patiuntur, ut est apud Augustinum. (2. *de Gen. ad lit. c.* 56.) In his ergo, quæ per expressam revelationem agnoscit, Propheta falli non potest. Habent enim non solum maximam certitudinem de rebus revelatis, sed etiam evidentiam de revelatione. Alioquin si de hoc ipse certitudinem non haberet, fides, quæ dictis Prophetarum innititur, certa non esset. Quamvis enim res, quæ ab Ecclesia credendæ proponuntur, evidenter cognosci non possint, hæc enim obscuritas est de ratione fidei; tamen ab Ecclesia proponi non possent, nisi ipsi certissime eas revelatas esse constaret. Necesse est igitur, ut Ecclesia saltem in præcipuis suis membris nimirum Patriarchis, Prophetis, Apostolis, & Sacris Scriptoribus evidentiam revelationis aut actu habeat, aut habuerit saltem in iis, qui primi ipsi viderunt, & ministri fuerunt sermonis, (*Luc.* 1.) & qui dicere potuissent: Quod vidimus testamur, & annuntiamus vobis. (1. *Joan.* 1.) Item Abraham admonitus in prophetica visione se præparavit ad filium unigenitum occidendum; Oseas ad accipiendam uxorem fornicariam, & alii ad alia similia, quæ nullatenus facere potuissent, nisi fuissent de divina revelatione certissimi. Unde Monica Augustini mater ajebat (6. *Conf.*) discernere se, nescio quomodo, quem verbis explicare non poterat, quid interesset inter Deum revelantem, & animam suam somniantem. In his vero, quæ Propheta per instinctum cognoscit, aliquando sic se habet, ut non plene discernere possit utrum illa aliquo divino instinctu cogitaverit, an per proprium spiritum.

ritum. Non enim omnia, quæ divino instinctu cognoscuntur, sub certitudine prophetica manifestantur. Nam instinctus est quiddam imperfectum in genere prophetiæ. Unde contingit, ut Gregorius scribit, (*Ib.*) ut aliquando sancti Prophetæ dum consuluntur, ex magno usu prophetandi, quædam ex suo spiritu proferant, & esse hæc ex prophetiæ spiritu suspicentur. Exemplum est hujus rei perspicuum in Nathan Propheta, (2. *Reg.* 7. & 1. *Par.* 17.) qui ab Davide consultus super templo, quod Deo ædificare volebat, respondit: Omnia, quæ sunt in corde tuo, vade, fac, Dominus tecum est. Deceptus est autem vir sanctus. Non enim Deus ab Davide, sed post ejus mortem ab Salomone templum sibi ædificari volebat. Unde statim subditur: Factus est sermo Domini ad Nathan, ut ipse idem Propheta erudiretur in posterum, ne inconsulto Domino quasi ex Dei oraculo responderet. Siquidem, ut citatus scribit Gregorius, ne error ex hoc possit accidere, sancti Dei Prophetæ per Spiritum Sanctum citius correcti, ab eo, quæ vera sunt, audiunt, & semet, quod falsa dixerint, reprehendunt.

5. Quæritur item: (*qu. cit. art.* 6.) An Propheta ex Dei spiritu loquens fallere possit? sive an propheticæ cognitioni possit falsum subesse? Huic porro quæstioni occasionem præbent nonnulla, quæ in Scripturis habentur exempla eventuum dictis Prophetarum non congruentium. Dixit enim Isaias Ezechiæ: (4. *Reg.* 20. & *Isai.* 38.) Morieris, & non vives, quum tamen Ezechias ex morbo illo convaluerit. Similiter Jonas: (*Jon.* 3.) Adhuc quadraginta dies, & Ninive subvertetur, nec tamen subversa est. Dicendum vero, cognitioni propheticæ falsum subesse non posse. Est enim quædam impressio, & communicatio divinæ scientiæ, & cognitionis. Veritas autem cognitionis est eadem in discente, & in docente. Unde apud Hieronymum (*juxta D. Tho. loco cit.*) est quoddam signum, id est similitudo divinæ scientiæ, & in gloss. dicitur Prophetas in libro divinæ præscientiæ legere. Divinæ autem cognitioni, & præscientiæ falsum subesse non potest, ut in 1. (*prop.* 8.) ostensum est: ergo nec propheticæ cognitioni. Hinc (12. *de Verit. art.* 6.) Prophetæ dicuntur in speculo æternitatis res intueri, quod non est ita intelligendum, quasi ipsum Deum æternum videant, quatenus est rerum speculum, sed quia aliquid creatum intuentur, in quo ipsa æternitas repræsentatur. Deo enim competit futura certitudinaliter, ut præsentia cognoscere, ut ex Boetio alibi dictum est, quia ejus intuitus mensuratur æternitate, quæ est tota simul: unde ejus adspectui subjacent omnia tempora, & quæ in eis geruntur. Atque hinc resultat in mente Prophetæ futurorum scientia per lumen propheticum, & per species rerum a Deo infusas, in quibus Propheta videt, quæ species simul cum Ju-

lumine prophetico dicuntur æternitatis speculum, quia divinum intuitum repræsentant, prout in æternitate futuros eventus præsentialiter inspicit..... Sicut ergo (*qu. cit.* 171. *art.* 6. *ad* 1.) divina præscientia non excludit singularium futurorum contingentiam, aut libertatem, ut supra (*prop.* 6.) dictum est, quia fertur in ea secundum quod sunt præsentia, & determinata ad unum, ita neque cognitio Prophetica contingentiam, aut libertatem rerum excludit..... Sic enim (*ib. ad* 3.) vera est hæc conditionalis: Si aliquid est prophetatum, erit, sicut ista: Si aliquid est præscitum, erit. In utraque enim antecedens est impossibile non esse. Unde & consequens necesse est esse, non secundum quod est futurum respectu nostri; sed ut consideratum in suo præsenti, prout subditur divinæ præscientiæ, ut in primo libro (*prop.* 10.) dictum est.

6. Notandum vero, (*ib. ad* 2.) in divina præscientia duos respectus ad futuros eventus considerari. Cognoscit enim Deus futura, & in se ipsis, & in causis suis, ut alibi (*l.* 1. *prop.* 9.) dictum est. In se ipsis quidem, quatenus ipsa in æternitate præsentialiter intuetur. In causis autem, quatenus videt ordinem causarum ad effectus. Et quamvis futura contingentia prout sunt in se ipsis sint determinata ad unum, tamen in causis suis non sunt determinata, quin possint aliter evenire. Et quamvis ista duplex cognitio semper intellectui divino conjungatur, quum in Deo non sit, nisi unus, & simplicissimus cognitionis actus, non tamen semper conjungitur in revelatione Prophetica, quia impressio agentis non semper adæquat ejus virtutem. Unde quandoque revelatio prophetica est impressa quædam similitudo præscientiæ, prout respicit ipsa futura contingentia in se ipsis, & talia sic semper eveniunt sicut prophetantur, ut illud: (*Isai.* 7.) Ecce virgo concipiet. Quandoque vero prophetica revelatio est impressa similitudo divinæ præscientiæ, prout scilicet cognoscit ordinem causarum ad effectus, & tunc potest res aliter evenire, quam prophetetur; nec tamen prophetiæ subest falsum. Non enim quid eveniet simpliciter, sed quid eveniet attenta causarum natura, & ordine prædicitur. Sensus igitur Prophetiæ est, quod inferiorum causarum sive naturalium, sive liberarum dispositio hoc habet, ut talis effectus proveniat. Sic illud Isaiæ: (38.) Morieris, & non vives, hunc sensum habet: attenta morbi natura, & corporis tui dispositione certissime morieris. Et similiter quod dicitur Jonæ 3: Adhuc quadraginta dies, & Ninive subvertetur, id est, hoc ejus peccata exigunt, ut si in sua obstinatione persistat, certissime post dies 40. subvertatur, & alia similiter.

7. Ex dictis porro patet (*q.* 172.), Prophetiæ donum esse non posse naturale homini, aut creatæ menti cuicumque. Est enim impressio

quædam, & participatio divinæ scientiæ. Quis autem (*Rom.* 11.) cognovit sensum Domini? aut quis Consiliarius ejus fuit? Non igitur voluntate humana allata est aliquando Prophetia, (2.*Pet.* 1.) sed Spiritu Sancto inspirante loquuti sunt sancti Dei homines. Prophetica autem futurorum præcognitio dupliciter fieri potest, ut nuper dictum est, vel secundum quod sunt in se ipsis, vel in causis suis. Præcognoscere quidem futura in se ipsis est proprium divinæ mentis, cujus æternitati omnia sunt præsentia. Et ideo talis præscientia futurorum non potest esse a natura, sed solum ex revelatione Dei. Futura vero in causis suis possunt præcognosci naturali cognitione etiam ad homine, sicut medicus præcognoscit mortem ægrotantis in aliquibus causis, quarum ordinem ad talem effectum experimento didicit..... Hæc tamen præcognitio differt a prophetica, primo quidem quia hæc potest esse quorumcumque eventuum, quum sit ex revelatione Dei, cujus scientiæ omnia subduntur. Præcognitio autem naturalis est circa quosdam effectus, ad quos potest humana experientia se extendere. Secundo quia huic potest subesse falsum; non autem præcognitioni propheticæ, ut dictum est. De naturali autem illa futurorum præcognitione intelligendum est Augustinum loqui, quum dicit, (12.*de Gen. ad lit. c.* 13.) quod animæ humanæ, secundum quod a sensibus abstrahitur, (sive per somnum, sive per morbum) competit futura prævidere. Et quod Gregorius ait (4. *Dialog. c.*26.) animam, quando ad mortem appropinquat, præcognoscere quædam futura subtilitate suæ naturæ. Per abstractionem enim a sensibus, (*ib. ad* 1.) anima aptior redditur ad percipiendum influxum spiritualium substantiarum, & etiam ad percipiendos subtiles motus, qui ex impressionibus naturalium causarum in imaginatione humana relinquuntur, a quibus percipiendis impeditur, quum fuerit circa res sensibiles occupata. Unde quia anima vigilantis magis est occupata circa res sensibiles, quam anima dormientis, aut epileptici, vel ejus, qui vicinus est morti, inde hi magis possunt percipere subtiles impressiones vel spiritualium substantiarum, vel causarum naturalium. Unde contingit, rusticos, & fatuos plerumque circa res naturales, magis præcognoscere, & certius prædicere, quam cultos, & eruditos. Nam in eis, sicut in brutis, phantasia magis est mobilis, & susceptiva sensibilium & subtilissimarum impressionum, quam phantasia hominum, maxime vigilantium, & sapientium, quorum Imaginativa magis secundum rationem, quam secundum impressionem naturalium causarum disponitur.

8. Atque hinc etiam liquet, (*qu. cit. art.* 3.) nullam naturalem dispositionem ad prophetiam præexigi. Deus enim Prophetici luminis author dispositionem in materia, immo nec materiam prærequirit,

quum

quum res ex nihilo facere possit, ut alibi (*l.* 5. *prop.* 2.) dictum est. Spiritus enim (*Joan.* 3.) ubi vult, spirat. Implet cytharædum puerum, & Psalmistam facit: implet Pastorem armentorum, & facit Prophetam, ut Gregorius loquitur, (*hom.* 30. *in Evang.*) tamen contraria dispositio posset impedire propheticam revelationem, puta, si aliquis esset omni sensu rationis destitutus. Unde ex vehementi passione, per quam ratio absorbeatur, influxus divini luminis impeditur. Hinc Eliseus ira commotus Psaltem adduci jussit, ut eo sedato motu, divini luminis impressionem perciperet, & Hieronym. ait (*ep. de Monog.*) lumen Spiritus Sancti non dari eo tempore, quo conjugales actus geruntur, etiam si Propheta esse videatur, qui officio generationis obsequitur. Quamvis autem divina operatio positivam dispositionem naturalem in mente prophetæ non requirat, suavis tamen providentiæ est, indoli, & officio personarum veluti similitudines aptare, quibus arcana percipiant, vel verba, & figuras, quibus eadem denuntient. Hinc Amos, qui erat pastor ovium, iram Dei minitantis rugitui leonis assimilat. Naturale est enim omnibus, ut sumant comparationes ex his rebus, quas sunt experti, & in quibus sunt innutriti, uti observavit Hieronymus. (in princ. comm. ad 1. caput Amos) .... Nec item (*qu. cit. art.* 4.) bonitas morum ad Prophetiam requiritur. Quum enim intellectus sit prior voluntate, ea, quæ ad intellectum pertinent, sine his esse possunt, quæ ad voluntatem attinent. Item quum Prophetia, sicut aliæ gratis datæ non ad propriam, sed ad Ecclesiæ utilitatem ordinentur, sine his donis esse potest, quibus homo efficitur bonus, qualis est charitas, & gratia gratum faciens. Unde inquit Apostolus: (1. *ad Cor.* 13.) Si habuero Prophetiam, & noverim mysteria omnia, charitatem autem non habuero, factus sum velut æs sonans &c. Et apud Matthæum (*cap.* 7.) dicentibus. Nonne in nomine tuo prophetavimus? Dominus respondet. Non novi vos. Et confirmatur exemplo nequissimi Balaami. (*Num.* 22.)

9. In revelatione autem prophetica duo concurrunt, nimirum mentis illustratio, & formatio specierum in virtute Imaginativa. (*qu.* 12. *de Ver. art.* 8. *&* *qu. cit. art.* 2.) Ipsum ergo propheticum lumen a Deo est immediate, sed formatio specierum fit ministerio Angelorum, per quos corporalia omnia administrantur, ut alibi (*L.* 5. *p.* 22.) dictum est, & probat Augustinus in 3. de Trinitate. Dubiæ tamen quæstionis est (*qu. cit. art.* 5. *&* 6.), an aliquis naturaliter prophetare possit ministerio Angelorum, sive ii boni, sive mali sint? Nam Angeli, sive boni, sive mali propter naturalem mentis subtilitatem multa cognoscunt, quæ humanæ mentis captum excedunt, sive ex præteritis, sive ex præsentibus, ut quid nunc in toto mundo per causas naturales fiat, sive ex futuris, quæ causas naturales, & necessarias habent. Certum est

item

item hæc, quæ cognoscunt, posse hominibus sine miraculo ullo patefacere, non quidem per internam mentis illustrationem, sed per imaginariam visionem, aut sensibilem loquutionem; quum in hominum sensus, & phantasiam, & in omnem corporalem materiam naturaliter agere possint, ut alibi (*L.* 5. *prop.* 23.) dictum est. Si quis ergo per boni, aut mali Angeli revelationem nunc Romæ existens cognosceret, quæ Pechini geruntur, is sine ulla supernaturali Dei operatione Propheta esset. Hujus autem rei explicatio difficilis non est ex supra dictis. Dictum est enim, Prophetiam esse proprie notitiam rerum, quarum cognitio humanæ mentis facultatem excedit. Dictum est item, inter ea, quæ supra humanam cognitionem sunt, minime esse cognoscibilia futura contingentia, quæ determinatam in seipsis veritatem non habent, atque adeo de iis proprie, & primario esse cognitionem Propheticam. Dictum est præterea, futura contingentia cognosci posse vel in causis suis, vel in se ipsis, prout sunt Deo in æternitate præsentia, & hanc maxime esse cognitionem propheticam, quæ definitur ab Cassiodoro: (*in princ. Psalt.*) Inspiratio, & revelatio divina rerum eventus immobili veritate denuntians. Differt ergo Prophetia ab ea cognitione, quam homo habere potest per naturalem operationem boni, aut mali Angeli tripliciter. Primo quidem, nam per Prophetiæ donum cognosci possunt quæcumque non solum hominis, sed cujusvis mentis creatæ facultatem excedunt. Secundo, quia in Prophetia adest novi luminis infusio; in revelatione autem naturali Angeli nonnisi specierum acceptio per sensus, aut phantasiam, ex quibus homo per propriam ratiocinationem in cognitionem rerum devenit. Tertio, quia Prophetia immobilem veritatem habet; revelatio autem Angelica in malis quidem Angelis circa eventus futuros falsa esse potest ex malitia; in bonis autem ex nescientia, nisi ea enuntient, quæ naturali eorum lumini subduntur, aut quæ ex divina revelatione cognoverunt. Falsam autem dico non enunciationem Angelicam, nam boni Angeli de nullo eventu absolute pronuntiant, nisi cum subordinatione ad divinam voluntatem, ut alibi (*l.* 5. *p.* 16.) explicatum est. Non igitur est Prophetica quæcumque cognitio ejus, quod naturaliter homo scire non potest. Nam secretas mentis meæ cogitationes nulla creatura cognoscere potest, & tamen si eas me revelante cognoscat aliquis, non ideo Propheta esse dicendus est, quia modo naturali eas cognoscit, non extraordinario lumine. Patet ergo Prophetiam proprie talem a Dæmone esse non posse, quamvis aliquando hominibus aliqua manifestet, & aliquando falsi Dæmonum prophetæ vera prænuntient Deo sic disponente vel ad bonorum utilitatem, vel ad malorum confusionem.

10. Circa modum porro propheticæ cognitionis statuit primo D. Thomas,

mas, (*qu.* 173. *art.* 1.) per lumen Propheticum ipsam Dei quidditatem, sive Essentiam non videri. Visio enim divinæ Essentiæ beatos facit, ut ostensum est, (*prop.* 1.) atque adeo in patria non cessabit, sed ibi incipiet. Prophetia autem in patria evacuabitur, ut ait Paulus. (1. *ad Cor.* 13.) Item Prophetia conceditur quibusdam in vita præsenti; in hac autem mortali Deum nemo vidit unquam, ut est apud Joan., (*Cap.* 1.) & alibi (*l.* 1. *p.* 18.) statutum est. Statuit secundo (*ib. art.* 2.) Propheticam cognitionem duobus perfici, nimirum per acceptionem specierum, & per judicium de rebus repræsentatis. Acceptio autem specierum secundum ordinem naturæ primo fit in sensu, deinde in Imaginatione, ac demum phantasmata per illustrationem intellectus agentis depurata immutant intellectum agentem. In Prophetis autem non semper hic ordo servatur. Quandoque enim Propheta aliquid percipit sensu, ut quando Jeremias ollam succensam vidit. (*c.* 1.) Quandoque autem species in sola imaginatione formantur, ut quando Jacob in somno scalam vidit, & Angelos ascendentes. (*Genes. c.* 28.) Quod etiam præter somnum accidere potest, uti quum Petrus in mentis excessu linteum vidit e cœlo demissum. (*Act.* 10.) Rursum species in sensu, aut Imaginatione formatæ quandoque sunt rebus notis conformes, ut species Iconis, aut aquilæ, aut ollæ succensæ; quandoque autem sunt omnino ab extrinseco impressæ, ut Danielis statua, & alia apud Prophetas multa. Porro acceptio sola hujusmodi specierum sive in sensu, sive in Imaginatione non facit Prophetam, nam Balthassar vidit manum in pariete scribentem, & Pharao vidit somnium ænigmaticum, sicut Nabuchodonosor, & tamen hi non fuerunt Prophetæ, quia intelligentia opus est in visione, ut dicitur Danielis 10. Contra vero per solam infusionem luminis, etiam absque infusione specierum in sensu, aut phantasia, potest esse verus Propheta, & talis fuit Joseph, qui exposuit Pharaonis, & Daniel dum exposuit Nabuchodonoris somnium, & Apostoli, quibus Dominus aperuit sensum, ut intelligerent Scripturas: (*Luc.* 24.) Et hujusmodi lumen ad judicandum de his, quæ ab aliis divinitus visa, aut facta, aut dicta sunt, pertinet ad Interpretationem Sermonum, sicut lumen ad cognoscendum, & judicandum de internis motibus animi pertinet ad discretionem Spirituum.

11. Porro divinum lumen infundi potest ad cognoscenda aliqua supernaturalia de mysteriis gratiæ, & gloriæ, uti fuit in Davide sine ulla visione Prophetica, & hæc infusio proprie facit Prophetas. Infundi item potest non ad cognoscenda aliqua supernaturalia, sed ad judicandum secundum divinarum regularum certitudinem de his, quæ in vitæ cursu discenda sunt, aut agenda, & hoc pertinet ad Sapientiam infusam, qua ornati fuerunt omnes Scriptores Sancti, qui di-

cun-

cuntur Agiographi, ut Job, Author Sapientiæ, Ecclesiastes, Ecclesiasticus &c. Infunditur item ad cognitionem rerum naturalium non conducentium ad finem supernaturalem, & hoc pertinet ad Scientiam infusam, qualis erat Salomonis, (3. *Reg.* 4.) qui disputavit super lignis, a cedro, quæ est in Libano, usque ad hysopum, quæ egreditur de pariete, & disseruit de jumentis, & volucribus, & reptilibus, & piscibus. Et hæc quidem quum ad cognitionem spectent, magis de prophetiæ ratione participant. Ultimum autem, & maxime imperfectum in genere prophetiæ est Instinctus, quo aliqui moventur a Deo non ad aliquid cognoscendum, sed ad aliquid exterius operandum, sicut Samson, de quo dicitur: (*Jud.* 15.) Irruit super eum Spiritus Domini, & vincula, quibus ligatus erat, dissipata sunt. Patet igitur, Propheticam revelationem quandoque fieri per solam luminis influentiam, quandoque autem per species sensui, aut phantasiæ de novo impressas, vel aliter combinatas, & ordinatas. Ex quo alterius quæstionis resolutio pendet, nimirum an revelatio Prophetica requirat abstractionem a sensibus? (*qu. cit. art.* 3.) Nam primo quidem, quando revelatio fit mediis speciebus sensibilibus, sive ad hoc specialiter de novo formatis, sive per causas naturales productis, & ad aliquid significandum a Deo ordinatis, abstractio a sensibus necessaria non est, immo sensum ibi operari oportet in visione, auditione &c. Similiter non est necesse, ut fiat alienatio a sensibus, quando mens prophetæ illustratur solum intelligibili lumine, aut informatur speciebus mere intelligibilibus, sive de novo impressis, sive de novo ad aliquid cognoscendum ordinatis, quia in homine perfectum judicium habetur per conversionem ad sensibilia, quæ sunt prima nostræ cognitionis principia. (12. *de Ver. art.* 9.) Sed quandocumque fit Prophetia per imaginariam visionem, oportet a sensibus abstractum esse prophetam, ut Augustinus dicit. (92. *sup. Gen. ad lit.*) Cujus ratio est: quia vis imaginativa, dum quis utitur sensibus, est principaliter occupata circa ea, quæ per sensus accipit. Unde fieri non potest, ut ejus principalis intentio transferatur ad ea, quæ aliunde accipit, nisi homo a sensibus abstrahatur . . . . . . Ut talis apparitio phantasmatum non referatur ad ea, quæ exterius accipiuntur.

12. Hæc autem abstractio quandoque est perfecta, ut scilicet nihil homo sensibus percipiat; quandoque imperfecta, ut scilicet aliquid percipiat sensibus, non tamen plene discernat, quæ sensu percipit ab his, quæ imaginabiliter videt . . . . (12. *de Ver. cit.*) Rursus abstractio dupliciter contingit. Uno modo ex causa animali, sicut quando homo ex nimia attentione ad intellectualia, aut imaginabilia omnino a sensibus exterioribus abstrahitur. Sic Socrates (*ap. Gell. li.* 2. *c.* 1.) stare solitus dicitur pertinaci statu perduis, atque pernox, inconnivens,

vens, immobilis, ore, atque oculis in eundem locum directis, tanquam quodam secessu mentis, atque animi facto a corpore. Alio modo ex causa naturali, quæ item duplex esse potest, nimirum, aut amica naturæ, ut somnus, aut naturæ corruptiva, ut morbus epilepticus, & hujusmodi. Abstractio igitur Prophetica I. nunquam est naturæ corruptiva, qualis in epilepticis, aut furiosis. II. esse potest in dormientibus aut per soporem naturalem præsuppositum, aut a Deo immissum, sicut de Adamo dicitur. III. esse potest ex vehementi attentione animæ elevatæ ad contemplationem rerum sublimiorum, & ita semper accidit in vigilantibus. Differt autem alienatio Prophetica ab omnibus illis, quæ ex causa naturali contingunt, quoniam in illa mens Prophetæ illustratur circa ea, quæ vel in somnis, vel in visione imaginaria videt, distinguens eas non esse res, sed rerum similitudines, de quibus certum judicium habet per lumen divinum sibi impressum. Atque hinc oritur secundum discrimen, nam in abstractione a sensibus, quæ est per gratiam, nihil est indecorum, aut indecens. Unde si contorsiones membrorum violentæ, aut aliquid occurrerit indecens sive indecentia physica, sive morali, id morbo potius, aut fictioni, vel illusioni diabolicæ, aut animali abstractioni tribuendum est, uti admonuit Cajetanus. Spiritus quippe Prophetarum Prophetis subjecti sunt, ut in 1. ad Corinthios (*cap.* 14.) dicitur. Unde quamvis quoad specierum, & luminis infusionem patiantur potius, quam agant, & magis ipsi Spiritui, quam Spiritus ipsis subjiciatur, tamen sui compotes sunt, & mente imperturbata, quid in se, & de se agatur, plene cognoscunt, & quæ viderunt, & cognoverunt, ex proprio sensu loquuntur, non mente perturbata, quasi arreptitii, aut energumeni, sicut Montanus dixit, in quo dupliciter errabat. Primo, (*qu. cit. de Ver. art.* 9.) quia in ipsa abstractione subtrahebat Prophetis lumen mentis, quo de visis rectum judicium haberent. Secundo, quod in ipsa visorum enuntiatione eos a sensibus abstractos esse dicebat, sicut in furiosis contingit, aut in iis, qui loquuntur dormientes. Qui ergo in ecstasi loquuntur in persona Christi, aut absentis alicujus quasi acti ab illo, & non ex proprio sensu, maxime si ad sensus reversi, quid viderint, aut dixerint, nesciant, hi, inquam, ut est apud Cajetanum, aut seducuntur, aut seducunt.

13. Lumen enim divinum mentem illustrans est in Prophetia præcipuum, ut supra dictum est. Unde si alicui per aliquas rerum corporearum similitudines quicquam demonstretur, nisi mentis officium accedat, ut etiam intelligatur, nondum erit Prophetia. Movetur autem mens Prophetæ non solum ad aliquid cognoscendum, sed etiam ad aliquid loquendum, aut faciendum, & quandoque quidem ad

ad omnia simul, quandoque ad horum aliqua, aut aliquod. In quolibet autem horum & est aliquid divinitus cognitum, & est aliquis cognitionis defectus consequens naturam instrumenti, sive humanæ mentis. Nam quum mens Prophetæ movetur ad aliquid æstimandum, vel apprehendendum, quandoque quidem solum apprehendit rem illam; quandoque autem ulterius cognoscit, hoc sibi esse divinitus revelatum. Similiter quandoque Propheta excitatur ad aliquid loquendum, ita ut intelligat, quid per ea verba Spiritus Sanctus intendat. Quandoque autem ita, ut quid loquatur non intelligat, sicut Caiphas quum dixit: (*Joan.* 11.) Expedit unum hominem mori, ne tota gens pereat. Pariter quandoque movetur a Deo aliquis ad aliquid faciendum intelligens, quid illud factum significet, sicut Jeremias (*c.* 3.) quum lumbare abscondit in Euphrate; quandoque autem non intelligens, sicut milites dividentes vestimenta Christi. Quum ergo aliquis cognoscit se moveri ab spiritu Dei ad aliquid cognoscendum, vel ad aliquid his verbis, aut factis significandum, is est proprie Propheta. Quum vero movetur, sed vel non cognoscit se a Deo moveri, vel quid per ea verba, aut facta significetur, non est hæc proprie Prophetia, ut patet in Pharaone, Caipha, & militibus sortem mittentibus. Quoniam vero mens Prophetæ est instrumentum deficiens, etiam veri Prophetæ non omnia cognoscunt, quæ in eorum visis, aut verbis, aut factis significare intendit Spiritus Sanctus.

14. Porro (2. 2. *q.* 173.) quamvis lumen divinum, quod est in cognitione prophetica velut formale, unum sit atque idem, unde prophetia habet unitatem speciei; tamen diversa sunt, quæ per divinum lumen Prophetis manifestantur, & sunt veluti materiale objectum Prophetiæ. Præcipue autem Prophetia versatur circa cognitionem futurorum contingentium, unde juxta Isidorum (*l.* 2. *Etymol. c.* 8.) nomen sortitur. Futura vero sunt in divina cognitione dupliciter, ut dictum est: Uno quidem modo in causis suis, & de his est prophetia comminationis, quæ non semper impletur, ut dictum est, sed per eam prænuntiatur ordo causarum ad effectus, qui quandoque aliis obstantibus impeditur. Alio modo quæ nobis futura sunt, Deo in æternitate sunt præsentia, & in his quidem vel admiscetur liberum hominis arbitrium, & de his est Prophetia Præscientiæ, quæ potest esse bonorum, & malorum; vel fiunt ab ipso Deo sine cooperatione liberi arbitrii, & de his est Prophetia prædestinationis, quæ non potest esse, nisi bonorum. Unde has solum Prophetiæ species numerat Gloss. ex Hieronymo desumpta in cap. 1. Matthæi. Quoniam vero Prædestinatio sub Præscientia comprehenditur, nihil enim est prædestinatum, quod non sit præscitum, quamvis non contra, ideo alii solum Prophetiam Præscientiæ, & Comminationis numerant, ut

Gloss.

Gloss. ex Cassiodoro sumpta in principio Psalterii. Similiter sub Prophetia Comminatoria comprehenditur Promissoria. In utraque enim ratio veritatis est eadem. Denominatur tamen magis a comminatione, quam a promissione, quia Deus, cujus proprium est misereri semper, & parcere, pronior est ad relaxandam pœnam, quam ad subtrahendum beneficium promissum.

15. Potest item prophetia dividi secundum subjectum, non quidem luminis, nam hoc semper est anima; sed specierum, quæ aliquando in sensu, aliquando in phantasia, aliquando intelligibiliter in mente imprimuntur, & ita prophetiam divisit Augustinus. (12. *de gen. ad lit. c.* 7.) Vel item dividi potest secundum differentiam prophetici influxus, & ita septem prophetiæ species posuit Isidorus in libro Etymolog. (*cap.* 8.), nimirum tres ad formas imaginarias spectantes somnium, visionem, & ecstasim, tres ad formas sensibiles, nimirum nubem, vocem, & parabolam. Unam vero ad illustrationem mentis pertinentem, nimirum plenitudinem Spiritus Sancti; sed hæc divisio non satis videtur adæquata. Juxta divisionem Augustini vero secundum diversas potentias apprehensivas triplex visio assignatur, sensibilis, imaginaria, & mere intellectualis. Quamvis autem (*qu. cit. art.* 2.) hæc postrema nobilissima cognitio sit, ut Cassiodorus inquit in præf. super Psalmos; tamen magis proprie dicitur Propheta, qui videt per imaginariam visionem, quam qui videt visione mere intellectuali. Unde secundum Augustinum (12. *in gen. ad lit. c.* 9.) minus est Propheta, qui rerum signatarum solo spiritu videt imagines, & magis est Propheta, qui solo earum intellectu est præditus; maxime autem est Propheta, qui in utroque præcellit, ut scilicet videat in spiritu corporalium rerum significativas imagines, & eas vivacitate mentis intelligat. Hinc diversi Prophetiæ gradus secundum imaginariam visionem assignantur. In unoquoque autem gradu perfectior erit cognitio secundum nobiliores species, aut majorem in significando claritatem. Eadem quippe supernaturalis veritas, de quibus proprie est Prophetia, manifestatur per imaginariam visionem secundum diversitatem somnii, quod fit in dormiendo, aut visionis, quæ fit in vigilando. Lumen enim, quod animum vigilantis a sensibilibus avocat, fortius sit oportet. Secundo: accipitur diversitas secundum majorem expressionem signorum, quæ vigili, aut dormienti repræsentantur. Unde verba præferuntur figuris, quia sunt signa magis expressiva rerum. Tertio: verbis, & rebus inanimatis, aut figuris animalium præferuntur personæ, quæ cum dormiente, aut vigilante colloquentes apparent, aut quicquam demonstrantes. Quarto: inter personas præferuntur digniores minus dignis. Nobilior enim, & magis ad causam revelantem appropinquans est visio Angeli sive in somno,

seu in vigilia, quam visio hominis, & species Deum repræsentans, quam repræsentans Angelum.

SCHOLION.

16. Quæstioni de Prophetia brevem quæstionem de Raptu, sive Ecstasi adnexuit D. Thomas. (*q.* 175.) Dicitur autem Raptus ab eo, quod est secundum naturam, ad id, quod supra naturam est, vi superioris agentis elevatio. Importat autem quandam abstractionem a sensibilibus, quæ fieri potest vel ex causa corporali non conformi naturæ, ut est morbus; vel virtute Dæmonum, ut in arreptitiis patet, vel virtute Dei, de quo solum hic agitur. Statuit autem D. Thomas: (*art.* 2.) Raptum quantum ad id, in quod homo rapitur, ad vim apprehensivam, non ad appetitivam pertinere. Raptus enim violentiam quandam importat. In id autem, quod quis appetit, non violenter, sed sponte sua fertur. Ex parte autem causæ potest raptus ex vi appetitiva procedere. Sicut contingit, ut ex vehementia affectus quis ab sensibus abstrahatur, unde apud Dionysium (4. *de div. nom.*) amor ecstasim facit. In reliquis autem articulis D. Thomas totus est in explicando Ecstasim Pauli, de qua singularem est Augustini opinionem sequutus.

17. Porro Interpretatio sermonum ad Prophetiam quodammodo reduci potest. Præcipuum enim in Prophetia est divinum lumen, quo mens Prophetæ illuminatur. Sermo autem Dei eodem, quo est editus, spiritu exponendus est, quod fieri non potest, nisi mens Interpretis divino lumine illustretur ad intelligendum, & exponendum quæcumque sunt in sanctis sermonibus obscura sive propter difficultatem rerum significatarum, sive etiam propter voces, aut loquutiones insuetas, & a communi usu remotas, sive propter similitudines rerum adhibitas. Unde de Joseph dictum est: (*Gen.* 41.) Quoniam ostendit tibi Deus omnia, quæ loquutus es, nunquid sapientiorem, & consimilem tui invenire potero? Et de Daniele similiter: (*Dan.* 5.) Audivi de te, quod possis obscura interpretari. Hinc quum dixisset Apostolus: (1. *ad Cor. c.* 14.) Major est qui prophetat, quam qui loquitur linguis, subjunxit: nisi forte interpretetur. Ex quo patet, eum qui interpretatur, non Prophetante minorem esse, sed ei æquiparari. Potest item Interpretatio sermonum donis ad loquutionem pertinentibus adnumerari, ut supra dictum. Non enim sine loquutione perfici potest, qua latentia mysteria aliis exponantur. Unicuique autem (*Ib. c.* 12.) datur manifestatio spiritus ad Ecclesiæ utilitatem.

PRO-

PROPOSITIO XXV.

Gratiæ ad loquutionem spectantes exponuntur.

1. DEinde agendum videtur de gratiis gratis datis ad loquutionem spectantibus, quarum præcipua est donum linguarum, quod in Ecclesiæ exordio necessarium fuisse quinque rationibus firmat D. Thomas: (2. 2. *qu.* 176. *art.* 1.) Apostolis enim dictum est: (*Matt. c. ultimo.*) Euntes in mundum universum prædicate Evangelium omni creaturæ. Prædicare autem non poterant, nisi omnium Gentium linguis loquerentur. Item: Prædicatores hi ex una dumtaxat gente electi fuerunt, nimirum Hebraica, juxta id, quod scriptum erat: (*Isai.* 27.) Qui egredientur impetu a Jacob, implebunt faciem orbis semine. Unde nemo inter eos erat, qui eorum dicta interpretaretur. Tertio, quia piscatores erant, atque hujus generis homines in humanis disciplinis inculti, in quibus nulla esset linguarum eruditio, pauperesque, & ignoti, qui non facile invenire poterant, qui eorum verba aliis, aut sibi aliorum verba interpretarentur. Quarto, quia mittebantur ad infideles, & idololatriæ deditas gentes, ab quibus fidelem suorum verborum interpretationem sperare non poterant. Quinto denique, quia congruum erat, ut sicut gentibus ad Idolorum cultum declinantibus linguarum divisio inducta fuerat, ita quando erant gentes ad unius Dei cultum revocandæ, contra hujusmodi diversitatem remedium per donum linguarum adhiberetur. Ex quibus rationibus patet, cur antiqui Prophetæ, immo & Christus ipse, quamvis absque dubio omnium linguarum scientiam perfectissime habuisset, variis tamen linguis loquuti nunquam fuerint. Quia nimirum, (*ib. ad* 3.) ad unam tantum Hebraicam gentem, aut finitimas mittebantur, sicut Christus de se dixit: (*Matt.* 15.) Non sum missus nisi ad oves, quæ perierant ex filiis Israel, nimirum in persona propria prædicaturus. Patet, item cur quum & modo Spiritus Sanctus accipiatur, nemo loquitur linguis omnium gentium, quod sibi objecit Augustinus. (*tr.* 32. *in Joan.*) Quia nimirum, ut idem respondet, jam ipsa Ecclesia linguis omnium Gentium loquitur: in exordio autem Ecclesia non nisi Hebraica lingua loquebatur, ex qua gente electi sunt primi fidei prædicatores. Tamen & nunc si ad gentes, ubi non est Christi nomen auditum, Prædicatores mittantur, non est dubium, quin eodem linguarum dono divinitus ornarentur, quod in Francisco Xaverio, Ludovico Bertrando, & aliis viris Apostolicis factum legitur.

2. Hoc autem donum linguarum ita quidam recentiores interpretan-

tantur, ut dicant, primores Christi discipulos una tantum Hebraica lingua fuisse loquutos, sed ab auditoribus intellectos, quasi propria uniuscujusque lingua loquerentur. Quod confirmant ex illo Act. (*cap.* 2.) Audiebat unusquisque lingua sua illos loquentes. Non est autem adeo recens paradoxum istud, ut D. Thomam fugerit, a quo fere nihil ullius momenti in sacrorum dictorum expositione prætermissum. Sic enim ipse sibi argumentatur ex philosophico axiomate: (*ibid.* 2. *arg.*) Frustra fiunt per plura, quæ possunt fieri per pauciora; sed Deus facere poterat, ut Apostoli unam linguam loquentes ab omnibus intelligerentur: non ergo necessarium erat donum linguarum. Eandem opinionem quasi dubitabundus tetigit multo D. Thoma antiquior Ven. Beda, cujus est glossa in citatum Actorum locum. Inquit enim: Omnium linguis loquebantur, vel sua, id est hebraica lingua, loquentes ab omnibus intelligebantur, ac si propriis singulorum linguis loquerentur. Paradoxum autem id dixi, quoniam & Scripturæ, & Sanctorum, atque Ecclesiæ sensui, & ipsi etiam rationi non congruens. Dictum est enim: (*Act.* 2.) Cœperunt loqui variis linguis, prout Spiritus Sanctus dabat eloqui illis. Et item apud Marcum: (*c. ult.*) linguis loquentur novis. Et item Paulus ad primos credentes: (1. *ad Cor.* 14.) Unusquisque vestrum Psalmum habet, doctrinam habet, linguam habet, Apocalypsim habet. Hæc autem vera esse non possent, si prædicatores Apostolici una tantum propria lingua loquerentur. Quod confirmatur disertissimo Pauli testimonio ajentis: (*ibid.*) Gratias ago Deo meo, quod omnium vestrum lingua loquor. Est hic etiam communis Sanctorum sensus. Unde idem cit. Beda, quæ quasi dubitans, & veluti ex aliorum sententia dixerat, deinde corrigit dicens: sed majore miraculo factum est, quod ipsi omnium linguarum generibus loquerentur. Hunc vero Ecclesiæ sensum esse patet ex eo, quod canitur in Officio Pentecostes: ut in ore eorum omnium genera nascerentur linguarum. Congruit etiam rationi. Nam quamvis utrumque fieri a Deo potuisset, tamen convenientius erat, ut ipsi omnibus linguis loquerentur, quia hoc pertinebat ad perfectionem scientiæ ipsorum, per quam non solum loqui, sed intelligere etiam poterant, quæ ab aliis dicebantur. Nam quomodo possent eos, qui contradicerent arguere, & Sapientium Græcorum, Latinorum, Persarum, Ægyptiorum errores confutare, nisi eos loquentes intelligerent. Si vero omnes audientes eorum linguam intellexissent, hoc vel fuisset per scientiam infusam audientibus, & ita non minuebantur, sed multiplicabantur miracula, & donum linguarum non in docente, sed in audientibus ponendum esset, vel fuisset quasi quædam illusio, dum Pauli v. g. Hebraice loquentis verba aliter ad audientium aures perferrentur, quam ipsi ea proferrent. Quod ergo dicitur. (*Ibid.*) Unus-

nusquisque audiebat lingua sua illos loquentes, non ita intelligendum est, quasi Petrum loquentem hebraice Parthus Parthice, & Græcus Græce, & Medus Medice loquentem audiret. Sed ita ut Græcus aliquem Græce loquentem, & Romanus aliquem Latine, & Parthus aliquem ex illis Parthice audiret, ut in cumulo discipulorum unusquisque audiret linguam suam, vel etiam in eodem Apostolo pro data opportunitate nunc Græce, nunc Latine, nunc Parthice sonantem. Sed de hoc satis.

3. Quamvis autem donum linguarum sit in mente per modum habitus permanentis, quo quis utitur, quum libet, non autem lumen propheticum, cujus impressio est transiens, ut dictum est; (*in præc.*) tamen donum Prophetiæ præstat dono linguarum, quantum cognitione rerum notitia vocum inferior est. (1. *ad Cor. c.* 14.) Item quoniam ad ædificationem Ecclesiæ utilior est Prophetia. Qui enim lingua ignota, & peregrina loquitur, non hominibus loquitur, qui eam non capiunt, sed Deo qui intuetur cor; qui autem prophetat, hominibus loquitur ad ædificationem. Nam si orem (coram aliis) lingua illis ignota, spiritus meus orat, mens autem mea, id est earum vocum sententia, & sensus sine fructu est proximorum adstantium, a quibus non capior. Major est igitur, qui prophetat, quam qui loquitur linguis, nisi forte interpretetur, id est, nisi simul cum dono linguarum habeat interpretandi donum, ut Ecclesia ædificationem accipiat.

4. Pertinet item ad Ecclesiæ utilitatem, & consequenter ad Ecclesiastici Doctoris ministerium, non solum ut aliquis sic loquatur, ut ab audientibus intelligi possit, quod pertinet ad donum linguarum, sed etiam quod apposite loquatur. Fit hoc autem tripliciter. Primo quidem ad audientium mentes erudiendas. Secundo, ut auditorem delectet, non suam gloriam quærens, sed ut libenter audita altius animis infigantur, & homines ad audiendum alliciantur. Tertio, ut audientes ad virtutis amorem, & vitiorum fugam excitentur, sive ut auditorem doceat, delectet, moveat, quod Augustinus dixit. (4. *de doct. Christ. c.* 12.) Hoc autem, quod in humanis præstat Ars Rhetorica, in divinis præstat Spiritus Dei gratia excellentiori modo, hominis lingua utens velut instrumento, interius autem ipse operans. Nisi enim ipse corda auditorum repleat, ad aures corporis vox docentis in cassum sonat, ut est apud Gregor. (*hom.* 30. *in Evang.*) Non enim in sermone compto, ornato, cincinnato eorum, qui humana facundia inflati sunt, (1. *ad Cor. c.* 4.) sed in virtute est Regnum Dei. Unde idem de se Apostolus: Sermo meus, & prædicatio mea, inquit, non fuit in persuasibilibus humanæ sapientiæ verbis, sed in ostensione spiritus, & virtutis.

5. Non

5. Non igitur probandum eorum studium, qui sacræ Scripturæ libros elegantiori stylo ediderunt. Nimirum Dei sapientiam, quod Canus ajebat, (*l.* 2. *c.* 16.) Stulti, atque imperiti homines artis coloribus pingere, & quasi puellam Rhetorum flosculis ornare satagunt. At eloquia Domini, eloquia casta . . . . Et quum personam Christi, Paulive loquentis assumis, quo elegantius, nitidiusque eloqueris, eo minus eorundem spiritum, & majestatem imitaris. In sacra autem doctrina, seu verbo, sive scripto tradenda non equidem reprehendo Cortezium, Canum, aut Petavium, & nostrorum temporum Oratores, qui cultiori dicendi genere verbum Dei populis exposuerunt, aut rem Theologicam tradiderunt. Hoc enim eo consilio fecerunt, ut fastidium vitarent, quod effæminatis hominibus ingenerat incomptus Theologorum Scholasticorum, & priscorum Sacrorum Oratorum stylus. Non id, inquam, reprehendo, laudo potius, atque ex parte sequor. Non tamen, ut iis fastidiosulis mos geratur, omittendæ sunt voces illæ, ac modi loquendi sacræ disciplinæ veluti privati jam & proprii, & ad aculeatam illam, & exactam Dialecticam, qua in scholasticis ratiociniis utimur, necessarii. Non solum autem de iis vocabulis loquimur, quæ accepta sunt in usum ab antiquis Patribus, ut Ecclesia, Sacramenta, Excommunicatio, & alia, quibus inveniri aptiora non possunt; sed etiam de iis, quæ Scholarum trita consuetudine, & quasi nostra facta jam sunt. Dicet itaque Theologus non solum Essentiam, Existentiam, Relationem, Subsistentiam priscis usitata Doctoribus, sed etiam Ens, Entitatem, Rationem formalem, Objectum, Quidditatem, & multa his similia, ubi aliter clare, dilucide, ac breviter explicari res non possit. Non equidem probandus etiam in D. Thoma talis Grammaticæ neglectus, ut fienda, non facienda dicatur; quum nulla sit hujus solæcismi necessitas, ut prædictæ tamen voces usu jam tritæ, ac veluti sacratæ omittantur, id puerilium, atque imbecillium ingeniorum vitio tribuendum. Nam quis Marco Tullio delicatior? Is tamen de Epicuro loquens a nonnullis accusato, quod Platonis, Aristotelis, Theophrasti orationis ornamenta neglexerat, Oratio me, inquit, istius Philosophi non offendit. Nam & complectitur verbis, quod vult, & dicit plane, quod intelligam. Et tamen a Philosopho, si afferat eloquentiam, non adsperner; si non habeat, non admodum flagitem. Quintiliani porro aurea illa sententia est: Jacet sensus, ubi verba laudantur . . . Et nihil verborum causa esse faciendum, quum verba ipsa rerum gratia reperta sint; quorum ea sunt maxime probabilia, quæ animi nostri sensum optime promunt, & animis Judicum quod volumus faciunt. Cur ergo, quod non a profano Philosopho, quod non a forensi oratore peritissimi dicendi artifices postulant, id Vives, aut Erasmus

petant ab Theologo, nimirum verborum elegantiam, & orationis pulchritudinem, ab Theologo inquam, de argumentis abstrusissimis, implicatissimis, profundissimis, & ab communibus latinorum notionibus remotissimis acturo? Nonne Mathematicæ Disciplinæ, nonne Jus Civile, Medicina, omnesque, verbo dicam, Artes, ac Scientiæ voces quasdam habent proprias, atque a communi significatione prorsus alienas? An latina sunt quadrare curvam Cycloidis, & differentiare quantitates, & invenire Radium Osculi, & Calculus differentialis, & decimalis, & Infinitesimalis, & differentio = differentialis, & rectificare Parabolam, & cubare Conum, & his similia sexcenta in Analysi? Num Scholasticorum Theologorum quisquam, si Raimundum Lullum excipias, ita barbarizavit? Et tamen Recentioribus nostris Wolfius placet, sordet D. Thomas. Quid enim? Poesis ipsa nonne plures admittit voces, & loquutiones, quæ non solum in vulgari, ac familiari stylo, sed in nulla soluta oratione locum habere sine vitio possent. Marcus Tullius, (1. *Acad.*) quum qualitates dixisset, ita appellavi, inquit, quas Græci ποιοτητας vocant, quod ipsum apud Græcos non vulgi verbum est, sed Philosophorum, atque id in multis. Dialecticorum quoque verba nulla sunt publica, suis utuntur. Et id quoque commune fere omnium artium. Licebit ergo Latino Philosopho

Propter egestatem linguæ, & rerum novitatem . . .
. . . Signatum præsente nota producere nomen,

6. Atque id ipsum Christiano Theologo non licebit? Laudamus Græcæ linguæ opulentiam, & copiam. Faciamus quod Græci, & non nos morabitur patrii sermonis egestas. Ab ποιος qualis Græci Philosophi nomen ποιοτης deduxerunt. Ab υος filius Græci Theologi dixerunt υοτης ab πατερ πατριοτης, ab ταυτος ταυτοτης. Cur ergo sicut eos imitatus est Tullius in deducendo ab qualis qualitas, a mos, moralitas, a medius medietas, a Lentulo Lentulitas, non eos imitari poterit Theologus in deducendo a filio filietas, aut filiatio, a pater paternitas, ab idem identitas, a Paulus Pauleitas, & hujusmodi infinita? Nimirum de Zenone Tullius idem: Novis verbis usus est, inquit, nova enim loquebatur . . . . . Aut enim nova rerum novarum facienda sunt nomina, aut ex aliis transferenda, ut idem dixit. Pulchre, ac sapienter Edmundus Campianus: Apud Ciceronem, inquit, perpessio, non passio invenitur. Num propterea Christiani non audebimus Domini Passionem totidem litteris, ac syllabis enuntiare? Per me quidem potius in Tiberim omnia Ciceronis opera projiciantur, quam hujus unius dictiunculæ jactu-

ra fiet. Scilicet, ut Ecclesiasticus doctor ad juventutem studiosam instruendam, ut Pastor ad imbuendum fide populum, ut orator ad mores hominum ad Christi exemplar efformandos, nonnisi Terentianis, aut Ciceronianis verbis utatur? Quid ad nos, ajebat Augustinus, & ipse in juventute sua verborum, & Latini candoris studiosissimus. Quid ad nos, quid Grammatici velint? Melius in barbarismo nostro vos intelligetis, quam in nostra disertitudine diserti eritis. Detur ergo nobis, quod apud Ciceronem Varro, ut in rebus inusitatis, quod Græci ipsi faciunt, verbis utamur interdum inauditis. Non timeamus, quod ait Augustinus, (*tr.* 2. *in Joan.*) ferulas Grammaticorum, dum ad veritatem solidam, & certiorem perveniamus. Non in verbis, (*Senec. ep.* 16.) sed in rebus Philosophia est... Qui autem (*Clem. Alex.* 1. *Strom.*) toti pendent a dictionibus, & in iis occupantur, eos res ipsæ prætervolant. Aureum est & illud sæpe ab Augustino inculcatum: Bonorum, & magnorum ingeniorum indoles est, ubi de rebus agitur, de verbis non curare, & quod ex illo Agobardus: in verbis verum amare, non verba. Ingratus est, qui intelligit, si ob hoc nos reprehenderit, quia intellexit. Et quod Ennodius ait: Dictorum amænitatem, & meretricium orationis ornatum fugientes materiam solidam suo, & congruo ore celebremus, ne sentiat virilitas operis effœminati, & enervati damna sermonis. Sed ad nostra redeamus.

7. Dicendi quidem, sicut & scribendi recte sapere est & principium, & fons. Unde donum linguarum, quod ad aliorum utilitatem primis fidei prædicatoribus concessum est, sapientiam, & scientiam præsupponit, ut apposite fidem exponerent, ac persuaderent, mores corrigerent, errores confutarent &c. Sapientia autem, & Scientia dona sunt Spiritus Sancti, ut supra dictum est, (*prop.* 16.) atque ideo inter gratias gratis datas, non sapientiam, & scientiam, sed sermonem sapientiæ, & sermonem scientiæ numeravit Apostolus. (*ib. ad* 4.) Nec oportuit, ut sermo fidei seorsim apponeretur, quum sermo Sapientiæ, & Scientiæ sermo fidei sit. Non enim dantur, nisi ut alii ad fidem inducantur, ut sciant & quid credere debeant, & quomodo hoc ipsum, quod creditur, & piis auribus opituletur, & contra impios defendatur, quod est apud Aug. (14. *de Trin. c.* 1.) Sermonis autem dono dupliciter quis uti potest: (*ibid. art.* 2.) vel scilicet private ad unum, vel paucos in familiari conversatione, & hactenus gratia hæc etiam fœminis conceditur: vel publice Ecclesiam totam alloquendo, & hoc fœminis prohibetur, dicente Apostolo: (1. *ad Cor.* 14.) mulieres in Ecclesia taceant: (1. *ad Tim.* 2.) Docere, mulieri non permitto. Et hoc quidem merito, primo propter inferiorem sexum, nam vir caput est mulieris, deinde propter dome-

sti-

sticas curas, quibus sunt ab natura in adjutorium hominis destinatæ, a quibus evocarentur, tum denique propter defectum doctrinæ, & educationis consequentis familiare ministerium. Unde neque Sacerdotio fungi possunt. De ore autem (*Malach. c.* 2.) Sacerdotis procedit lex, & scientiam ex ore ejus requirent populi. Dices: Romanus Pontifex Princeps est Sacerdotum, & publicus Ecclesiæ doctor; sed ad Rom. Pontificatum fœmina assumpta est, ut in historia PP. habetur: ergo. Respondeo: historiam de Papissa Joanna meram esse fabulam a Panvinio, Baronio, Bellarminio, & aliis multis Scriptoribus explosam, ut in Synops. Historica Romanorum Pontificum dictum est.

PROPOSITIO XXVI.

Gratia miraculorum asseritur, & explicatur.
D. Thomas. 2. 2. *q.* 178. *art.* 1.

1. QUoniam manifestatio Spiritus, quæ fit per gratias gratis datas, datur ad utilitatem, ut sæpius ex Paulo dictum est, in iis autem, quæ ad ædificationem Ecclesiæ, & hominum salutem necessaria sunt, Deus deficere non potest, qui enim vult finem, ea, quæ sunt ad finem conducentia, velit, necesse est, ideo quum fidei doctoribus providerit, & de dono linguarum, quo ad populos ignotæ linguæ mitti, & loqui possent, & de gratia sermonis, ut sana, recta, profunda apposite loquerentur, necesse fuit, ut de iis etiam illis provideret, quibus prolatum sermonem confirmarent, & se Dei Apostolos, id est a Deo missos, & θεοδιδακτους id est a Deo doctos, atque eruditos ostenderent. Porro veritates Christianæ fidei non possunt solo naturæ lumine cognosci, aut per naturales rationes demonstrari. Rationum autem divinarum, & supernaturalium cognitio fidem sequitur, non supponit. Necessarium ergo fuit, ut intelligibiles veritates, juxta humani ingenii indolem, per effectus demonstrarent, & sibi fidem adstruerent. Sicut enim ea, quæ de Deo scire naturaliter possumus, non cognoscimus, nisi per effectus Dei naturales, ita ea, quæ de Deo scire supernaturaliter possumus, assequimur per effectus supernaturales ipsius Dei, quos dicimus miracula. Hæc autem sunt in duplici differentia. Nam vel homo manifestat, se per divinæ gratiæ donum scire, quod solus Deus scire potest, qualia sunt futura, & interni animi motus, & hoc fit per Prophetiam, & Discretionem Spirituum. Vel homo virtute divina facit, quod solus Deus potest facere, quod si contingat per supernaturalem immutationem

corporis humani, dicitur Gratia Sanitatum; si autem per immutationem utique supernaturalem corporum aliorum, aut causarum naturalium, dicitur Operatio virtutum. Hæc autem omnia in Ecclesiæ exordio fuisse liquet ex Marci ultimo, ubi dicitur, Apostolos ubique prædicasse Domino cooperante, & sermonem confirmante sequentibus signis, & in ep. ad Hebræos: (*cap.* 2.) Contestante Deo signis, & prodigiis, & variis virtutibus. Ut enim (*Greg. Hom.* 29. *in Evang.*) ad fidem cresceret multitudo credentium miraculis fuerat nutrienda. Quia & nos quum arbusta plantamus, tandiu eis aquam infundimus, quoad in terra adoleverint; quum autem radicem fixerint, irrigatio cessabit. Nunc igitur clarificata jam, & diffusa per totum orbem Ecclesia, & Christiana fide tot testibus, factis, institutis, & monumentis confirmata, ut ei non assentiri apertissimæ insaniæ sit, quod Augustinus inquit, miracula cessarunt, aut saltem rariora sunt. Nec enim in omnibus sæculis per Sanctos suos aliqua Deus operari destitit.

2. Per sanctos autem suos dixi, quoniam per hos Deus miracula frequentius operatur. Fiunt enim miracula (*qu. cit. art.* 2.) vel in confirmationem doctrinæ, & sic possunt etiam ab sceleratis hominibus veram fidem prædicantibus fieri. Unde illi ajebant: (*Matt.* 7.) Nonne in nomine tuo prophetavimus? & tamen audierunt: Non novi vos. Prophetare enim, & virtutes facere, & dæmonia ejicere, interdum non est ex merito ejus, qui operatur, sed invocatio nominis Christi (aut etiam Sanctorum) hoc agit, ut homines Deum colant, ad cujus, (aut servorum suorum) invocationem miracula fiunt, ut Hieronymus inquit. (*Super cit. cap. Matt.*) Vel fiunt in commendationem sanctitatis alicujus, & sic non fiunt miracula nisi ab Sanctis, vel in vita eorum, vel post mortem, vel per se, vel per alios. (*ib. ad* 5.) Non autem, quod Augustinus monet, (*l.* 83. *qq. q.* 73.) omnibus Sanctis ista tribuuntur, ne perniciosissimo errore decipiantur infirmi, æstimantes in talibus factis majora esse bona, quam in operibus justitiæ, quibus vita æterna comparatur. Nec in iis etiam, quibus conceditur, Gratia miraculorum est habitus, aut qualitas animæ inhærens, qua uti, quum libuerit, possint. Sicut enim Prophetia extenditur ad omnia, quæ supernaturali lumine cognosci possunt, ita gratia miraculorum ad omnia, quæ supernaturali virtute fieri possunt. Causa autem omnis cognitionis divina Scientia est, sicut causa omnis operationis divina Omnipotentia. Sicut ergo communicatio luminis prophetici non est qualitas permanens, ita nec communicatio omnipotentiæ, quæ est per gratiam miraculorum.

3. Per sanctos item suos dixi, quoniam etsi sancti Dei homines, aut

aut quivis non sanctus quandoque moveatur a Deo, vel ad orandum, vel ad aliquid faciendum, ex quo sequatur effectus miraculi; miraculum tamen non ab hominibus, aut creatura aliqua, sed a solo Deo fit, qui utitur instrumentaliter vel interiori motu hominis, vel ejus loquutione, aut facto externo, vel contactu corporis etiam mortui. Instrumentaliter, inquam, non proprie accepta ratione instrumenti, quum virtus creata nullo modo influat physice in actionem miraculosam, sed solum occasionaliter, vel moraliter, aut meritorie. Quum ergo ait Gregorius, (*l.2. dialog. c.30.*) Sanctos aliquando miracula facere ex potestate, intelligendus est de potestate, quam illis præbet fiducia, & quia non prævia oratione, sed quasi ex imperio vota sua significant, quibus Deus aurem accomodat, sicut Josue (10.) dicente: Sol contra Gabaon ne movearis, Sol stetit obediente Domino voci hominis, id est, obtemperante, & faciente juxta vocem, & votum hominis. Sicut etiam lumen propheticum quandoque datur ad unum genus rerum cognoscendum, & non ad alia; ita gratia miraculorum Sanctis aut viventibus, aut in cœlo regnantibus dari potest ad unum genus operationis supernaturalis, & non ad alia. Unde irrationalis non est usus piorum in invocando, aut confugiendo in hoc morbi genere, aut necessitate ad hunc Dei servum, & in alia ad alium. Sciunt enim, miracula non nisi a Deo fieri; sed Deum ad invocationem, & per intercessionem Sancti Antonii hoc facere, quod non faceret ad invocationem, & per intercessionem Sancti Blasii quid prohibet? Et hæc de miraculorum gratia, & generatim de hominis dotibus supernaturalibus dicta sint.

IN-

INDEX

PROPOSITIONUM LIBRI V.

INDEX

PROPOSITIONUM LIBRI VI.

I N D E X

PROPOSITIONUM LIBRI VII.

F I N I S.

NOI RIFORMATORI
DELLO STUDIO DI PADOVA.

AVendo veduto per la Fede di Revisione, ed Approvazione del P. *Fr. Gio: Tommaso Mascheroni* Inquisitor General del Santo Offizio di *Venezia* nel Libro intitolato *Francisci Xaverii Alegrii, &c. Institutionum Theologicarum, &c, Tomus Tertius complectens de revelatis in veteri Testamento, de Mundo, &c Angelis, de Homine, & ejus dotibus naturalibus, de Homine, & ejus dotibus Supernaturalibus. &c. MS.* non vi esser cosa alcuna contro la Santa Fede Cattolica, e parimente per Attestato del Segretario Nostro, niente contro Principi, e Buoni Costumi, concediamo Licenza ad *Antonio Zatta* Stampator di *Venezia*, che possi essere stampato, osservando gli ordini in materia di Stampe, e presentando le solite Copie alle Pubbliche Librerie di Venezia, e di Padova.

Dat. li 29. Novembre 1789.

(Pietro Barbarico Rif.
(
(Girolamo Ascanio Giustinian Kav. Rif.

Registrato in Libro a Carte 374. al Num. 2932.

Marcantonio Sanfermo Seg.

1789. 30. Novembre.

Registrato a Carte 155. nel Magistrato degli Illustrissimi ed Eccellentissimi Signori Esecutori contro la Bestemmia.

Antonio Perazzo Seg.

ER-

ERRATA CORRIGE.

Pag.	num.	linea.	Errata		Corrige
18	13	16	simpliciter esse.	leg.	simpliciter non esse
22		4	quæ ipsam de potentia	leg.	quod ipsam de potentia
106		9	coementarios, & cæfores	leg.	coementarios, & cæsores
124	5	4	a Deo everti non posset.	leg.	a Deo averti non posset.
132	5	11	aut cognitos	leg.	aut congenitos
135	10	10	auferre creatura	leg.	auferre á creatura
165	1	1	Petavius, aut Gotius, aliique	leg.	Petavius, aliique
168		34	quia voluntati	leg.	quia voluntas
174	10	2	Div. Thomas loqui	leg.	Div. Thomam loqui
176	13	28	ut non omnis,	leg.	ut non omni,
238		11	Quum ens rationis sit ordinare	leg.	cum enim rationis sit ordinare
240		19	Tactus delicationi	leg.	Tactus delicatioris.
242		12	Per eandem ens	leg.	Per eandem enim
344		12	Simpliciter qui	leg.	Similiter qui
360	8	9	nam vi peccator	leg.	nam vir peccator
384	2	5	Impugnant tamen	leg.	Impugnantur tamen
434	8	18	ut expendat quam nimirum	leg.	ut expendat quam minimum
436	1	2	quum ratio ponit	leg.	quam ratio ponit
474	1	5	sunt capacia	leg.	sunt capaces.
502	2	15	sicut omne agere	leg.	sicut omne agens
514	17	8	est hominis naturam	leg.	est supra hominis naturam
524	15	13	ergo meliora esse ipsis	leg.	ergo meliores esse a se ipsis
547	16	33	Ascetici ita sunt	leg.	Ascetici ita loquuti sunt
561	7	10	& passim) prœmium	leg.	præmium
624		15	homo diligere salutem	leg.	homo tenetur diligere salutem.
658	4	9	quatenus per mansuetudinum	leg.	quatenus per mansuetudinem

ER-

ERRATA — CORRIGE.

Pag.	num.	linea.	Errata		Corrige
672	4	7	ab unitate Ecclesia separat	leg.	ab unitate Ecclesiæ separant
673		27	ei subjectum	leg.	ei subjectis
679	4	5	agere potest	leg.	agere possunt
680		41	hominum, etiam	leg.	hominum, dedit, etiam
683		19	jaculante non subditur	leg.	jaculanti non subditur
713		8	Radium Osculi	leg.	radium Circuli.